

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

ÖTVENHARMADIK
ÉVFOLYAM

1-2. SZÁM

2009/1-2.

BROZSEK KIADÓ
ÁRON KIADÓ

A tartalomból:

FEHÉR M. ISTVÁN

Fenomenológia, tapasztalat,
szabadság

VARGA CSABA

A bírói döntéshozatal 'fekete
dobozá' és a joguralom

ROSTA KOSZTASZ

Nietzsche Platón-kritikája

HÁRS ENDRE

Evolúciós fantáziák

PAKSI DÁNIEL

Az emergencia értelmezése
Polányi Mihály filozófiájában

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:
ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, NYÍRI KRISTÓF, RÓZSA ERZSÉBET,
RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS,
WEISS JÁNOS

2009/1-2
TARTALOM

FEHÉR M. ISTVÁN: Fenomenológia, tapasztalat, szabadság	1
VARGA CSABA: A bírói döntéshozatal 'fekete doboza' és a joguralom — az európai egységesülés s a globalizáció távlatában	96
ROSTA KOSZTASZ: Nietzsche Platón-kritikája	118
HÁRS ENDRE: Evolúciós fantáziák	198
PAKSI DÁNIEL: Az emergencia értelmezése Polányi Mihály filozófiájában	226

A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),

A kiadvány megjelentetését az MTA Könyv- és Folyóirat Bizottsága
támogatta.

2010 MARC 30.



FENOMENOLÓGIA, TAPASZTALAT, SZABADSÁG

**Schwendtner Tibor „Husserl és Heidegger:
egy filozófiai összecsapás analízise”
című akadémiai doktori értekezéséről**

FEHÉR M. ISTVÁN

Schwendtner Tibor disszertációja Husserl és Heidegger filozófiája különböző rétegeinek, dimenzióinak és fogalmainak elemzését és összevetését tűzi ki célul. Az értekezés jelentős tudás-tömeget görget, sokfelé ágazó elemzésekben: széles körű tudással és kiterjedt anyagismerettel megírt munka. A szerző óriási anyagot mozgat meg, hatalmas primer és szekunder irodalmat dolgozott fel. A forrásokat behatóan ismeri és hasznosítja, elemzett szerzőinek gondolatvilágában otthonosan mozog. A kritikai ill. a szekunder irodalom eredményeit naprakész formában ismeri, önálló viszonyt alakított ki velük szemben, s kritikailag hasznosította őket. A kifejtés menetébe az értekezés szisztematikusan beépíti a tárgyalt szerzőre vagy témára vonatkozó szekunder irodalom megítéléseit, s éppoly önállóan, esetenként kritikailag viszonyul hozzájuk, mint a primer szerzők gondolataihoz általában.

Az értekezés Husserl és Heidegger gondolatvilágában való értő eligazodásról tanúskodik: a disszertáció szerkezetét, egyes részeit, megállapításait lehet vitatni (erre alább kísérletet teszek), ez azonban nem von le semmit értékéből. Így mielőtt Schwendtner Tibor értekezé-

sének kicsit részletesebb elemzésébe bocsátkoznám, már ezen a ponton szeretném előrebocsátani összegző véleményemet: a disszertáció széles ismeretanyagon nyugvó, a vonatkozó szakirodalom széles körű és beható ismeretéről, a benne való értő eligazodásról, s ennek alapján önálló ítéletalkotásról tanúskodó munka, mely több figyelemre méltó, új összefüggést tartalmaz, s ily módon teljes mértékben eleget tesz a doktori fokozat által támasztott követelményeknek.

I.

Ez a megítélés a munka általános tudományos jellegén alapul, s nem köti magát a szerző önértelmezéséhez, mely munkájának szisztematikus jellegét igyekszik kidomborítani. Más szóval nem köti magát ahhoz, hogy feladatkijelölés, feladatértelmezés és -megvalósítás tekintetében milyen mértékben követjük vagy tesszünk magunkévá az értekezés önértelmezését. Ha ezt az önértelmezést vennénk figyelembe, akkor a munkát szigorúbban kellene megítélnünk, erre azonban – mint majd röviden megpróbálok rávilágítani – nincs szükség. A munka (opponens részéről történő) megítélése végül is önmagába foglalja – a munka részeként – a munka önértelmezésének a megítélését is. Önértelmezés és megvalósítás tekintetében fennállhatnak mármost inkongruenciák, s a létrejött munka ezen inkongruenciák ellenére lehet tudományosan értékes produktum. (Ezt nem csupán a tudományos lelkiismeret, de a hermeneutikai jóindulat is mondatja velem.) Úgy gondolom, Schwendtner Tibor disszertációjának esetében is ez a helyzet.

A disszertáció önértelmezése, a feladatkijelölés, feladatértelmezés és -megvalósítás a monografikus, szisztematikus jelleg kidomborításának irányában mozog. 2003-ban megjelent *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről* című tanulmánykötetének bevezetésében Schwendtner ezt írta: „Néhány éven belül monográfiában szeretném feldolgozni ezt a filozófiai összecsapást – egyaránt érvényesítve történeti és szisztematikus szempontokat” (7. o.). Ezután hat kérdésben foglalta össze azokat a szempontokat, amelyek szerint a vitát tárgyalni kívánta, majd ezt írta: „A jelen kötet tanulmányai már ezeket a kérdéseket feszegetik, s előkészületül szolgálnak a tervezett monografikus feldolgozáshoz” (8. o.). A tervezett monografikus kötet – ahogy

már a fogalomhasználat is utal rá („összecsapás”) – nyilvánvalóan ez a könyv,¹ ehhez pedig a korábbi kötet tanulmányai szolgáltak – átdolgozott, kiegészített, helyenként erősen kibővített formában – alapul. (Ez a könyv azonban, amint erre még visszatérek, jelentős pontokon maga is újfent előkészületként érti magát.) A különbség azonban nem csupán a terjedelem növekedésében, az átdolgozásban, kiegészítésben, kibővítésben (esetenként rövidítésben, elhagyásban) áll, hanem éppenséggel a szisztematikus, zárt jelleg előtérbe helyezésében.

Ez a törekvés megítélésem szerint nem vált minden szempontból a munka javára. Ha a disszertáció a *Tanulmányok Husserlről és Heideggerről* fő- vagy alcímet viselné, éppannyira lehetne tudományosan értékes munka, s magam e szerint a szempont szerint tartom annak. A tág címválasztás lehetővé tenné, hogy a munka tartalmazzon egyrészt Husserlre, másrészt Heideggerre, harmadrészt kettőjük gondolatvilágának összevetésére vonatkozó fejezeteket – mint ahogy az elkészült disszertáció többségét tekintve ténylegesen is ilyen fejezeteket tartalmaz. A szisztematikus jellegre való törekvés, a különböző témák ill. fejezetek egymásra épülésének egyfajta logikáját felmutatni kívánó, s az egésznek szisztematikus, zárt keretet kölcsönözni törekvő erőfeszítés – mely odáig terjed, hogy ezt a munkát magát is egy újabb nagyobb egészre való előkészületnek, „első kísérletnek” (14. o.) tekinti – inkább zavaróan hat (a szerző kedvelt s visszatérő fogalmazásmódjával élve: töréseket eredményez) s kivitelezését tekintve beváltatlan – és részben beválthatatlan és ellenőrizhetetlen – igényeket hordoz.

Szemléltessük ezt rögtön néhány példával. (A részletesebb, egyes szöveghelyekhez kapcsolódó megjegyzéseket terjedelmük okán függékben csatolom.). Ha a tartalomjegyzéket nézzük, egy négyes decimális rendszer mélységű tagolást látunk (van egy ötödik is, de ez már nincs számmal ellátva). A második fejezet az „Egy filozófiai összecsapás dokumentumai” címet viseli, s ezt a harmadikban „Az álláspontok tematikus összevetése” követi. Ám a második fejezet jelentős részei messze túlterjednek a „dokumentumokon” (hogy ez pontosan mit jelent, nem tudjuk meg), másrészt „dokumentumokról” a későbbi fejezetekben is többször szó esik. Hogy a tagolás a szerző számára sem volt probléma-

¹ Az értekezés a szerzőnek ugyanilyen című, a L'Harmattan kiadónál 2008-ban megjelent könyve. A továbbiakban a könyv lapszámaira minden további megjelölés nélkül csupán a lapszámok megjelölésével hivatkozom.

mentes, és többszörös átalakuláson mehetett keresztül, az is mutatja, hogy időnként maga is eltévedt benne. A 198. o. 522. jegyzetben a disszertáció visszautal a 2.2.2.3. fejezetre, a 265. o. 687. jegyzetben a munka 2.1.1. és a 2.1.2. fejezetére, a 268.o. 689. jegyzetében pedig a 2.2.2. fejezetre. Ilyen fejezetek azonban sem a jelenlegi tartalomjegyzékben, sem a kinyomtatott szövegben nem találhatók. Amennyire azonosítani tudtam, a jelenlegi beosztás szerint valószínűleg a 2.4.3., a 2.2. és 2.3, ill. feltehetően a 2.4. fejezetekről van szó. – A szisztematikus felépítést önálló – az egyes fejezetek közti logikai átmenetet megteremtő – szövegrészek törekednek illusztrálni. Így a harmadik fejezet „A kezdet problémája” című fejtegetésekkel indul (3.1.), melyek a fejezetben tárgyalásra kerülő témaköröket hivatottak mintegy legitimálni. Hogy a disszertáció Husserl nyelvfelfogásának vagy Heidegger hasonló nézeteinek fejezetet szentel (eltekintve most attól, hogy Husserlnek nem nagyon van nyelvfelfogása, a Heideggerre vonatkozó elemzés pedig eléggé szűkre szabott), a munka jellegét tekintve tökéletesen akceptálható, ám az a mód, ahogy az értekezés ezt a filozófia „kezdetének” problémájaként próbálja mintegy indokolni, „fölvezetni”, fölöttébb implauzibilis. Ez a 3.1. bevezető rész (81–83. o.) különben is előírások, preskripciók sorával indul arra vonatkozóan, hogy egy filozófiának „kezdetben” (minek a kezdetén? a fenomenológia, a filozófia kezdetén? logikailag? időbelileg?) mi mindenre *kell* implicite vagy explicite választ adnia. Jellegzetes itt a „kell”-ek használata – preskripciók, melyeknek a szerző szerint minden filozófia eleget kell hogy tegyen. Ha ezeket a nagyigényű, ám rövidre fogott és elmosódott fejtegetéseket önmagukban tekintjük, nemigen tudunk mihez kezdeni velük, s meglehetősen deprimáló benyomásunk alakulhatna ki. Ha viszont – hermeneutikai jóindulattal és kontextualizálással – úgy tekintjük őket, mint amelyek nem annyira önmagukban kívánnak érvényesek lenni, mint inkább az átmenetet próbálják megteremteni vagy szisztematikus beágyazást kívánnak nyújtani a következőkben tárgyalandó témákhoz: ez utóbbiakat és sorrendjüket próbálják előzetesen legitimálni, akkor ítéletünk enyhül, s legföljebb némi bosszankodás marad hátra abban a tekintetben, vajon erre itt feltétlenül szükség van-e, s ha valamire szükség van, akkor épp erre-e. Ezt a „szisztematizálási” kísérletet sikertelennek fogjuk tartani, de nem tulajdonítunk neki nagyobb jelentőséget. Figyelmünket inkább arra fordítjuk, ami a konkrét elemzésekben történik.

II.

II. 1. Mielőtt erre kitérnék, célszerű lesz azonban a disszertáció feladatki-jelölésének s magának a címnek az önértelmezéséhez még valamelyest visszatérni. Az alcímben szereplő „összecsapás” szó egyrészt ebben a kontextusban (a „filozófiai” jelzőhöz kapcsolva) meglehetősen szokatlan, másrészt magának a disszertációnak sem szolgált igazságot, amennyiben annak vizsgálódási körét mintegy leszűkíti, bizonyos fokig leértékeli. Ami a kifejezést illeti: a magyar nyelvhasználat szerint személyek többnyire a sportban vagy a harcban csapnak össze („a küzdő felek össze-csaptak”), s az összecsapás itt is inkább a küzdelem első fázisát jelöli (az Értelmező Szótár szerint az alapjelentés: „ellenfelek küzdelmének heves megkezdése”, emellett van még más egyéb, pl. rosszalló jelentés is); a tudományban inkább *nézetek* csapnak össze, s általában akkor mondjuk ezt – pl. hogy „az eltérő nézetek a vitában ütköztek meg, csaptak össze” –, ha a felek személyesen is jelen vannak. Mondhatjuk így, hogy Heidegger és Cassirer filozófiai nézetei a davosi vitában ütköztek vagy csaptak össze egymással. Husserl és Heidegger esetében ilyen, egy fázisra szűkített, személyes ütközés helyett inkább hosszabb időre elhúzódó, egymás nézeteivel való – alkalomadtán igen elmélyült – kritikai számvetésről, szembenézésről, szembesülésről, kritikai tanulmányozásról, elsajátításról, hasznosításról, kritikai dialógusról beszélhetünk. Amikor e szembesülés – „dokumentumszerű” egyértelműséggel – a lehető legközvetlenebb formát öltötte, pl. Heidegger széljegyzetekkel látta el Husserl fenomenológia-szócikkét, vagy fordítva, Husserl kritikai margómegjegyzéseket fűzött Heidegger fő művéhez – még azt sem nevezném összecsapásnak. Amikor pedig a másik gondolataira való reflexió sokkal finomabb, áttételesebb formában jelenik meg, s emiatt az azokra való reakció szándéka vagy motívuma egyértelműen nem is igen azonosítható vagy verifikálható – a disszertáció maga is úgy véli, noha Heidegger hatott Husserl késői gondolkodására, ez a visszahatás azonban egyértelműen nem igazolható (ld. 57. o.) –: ezekben az esetekben a választott kifejezés még kevésbé írja le megfelelőképpen a tényállást. De maga a disszertáció is messze túlterjed azokon a dimenziókon, melyekben a két filozófus egymásra való közvetlen vagy közvetett hatása valószínűsíthető. Az előző

példához visszatérve: Husserl és Heidegger nyelvelfogását nagyon is lehet összevetni egymással, s ebben a tekintetben azonosságokat vagy eltéréseket megállapítani, még akkor is, ha ebben a kérdésben egyik filozófus sem hatott a másikra, és saját nézeteit a másik vonatkozó gondolataival való kritikai számvetés nélkül alakította ki. Ennek megfelelően itt „összevetésről” van inkább szó, s ez a kifejezés az értekezésben bizonyos gyakorlati elő is fordul (pl. már a harmadik fejezet címében, és a dolog lényege szerint helyesen: „Az álláspontok tematikus összevetése”), ám többnyire differenciálatlanul, az „összecsapás” mellett vagy mintegy azal egyenértékűként, annak közömbös szinonimájaként jelenik meg. Így a 14. lapon, pár sor különbséggel szerepel a „Husserl és Heidegger filozófiai összecsapása” és „Husserl és Heidegger filozófiájának összevetése” kifejezés, holott a kettő korántsem ugyanaz. Egy „összecsapást” lehet filozófiailag elemezni, de egy összecsapás elemzése nem feltétlenül összevetés. Összevetés másfelől lehetséges összecsapás nélkül is. Két filozófus nézeteit össze lehet vetni akkor is, ha alkalmasint tudomásuk sem volt egymásról. Husserl és Heidegger „filozófiai összecsapásának” analízise így nem feltétlenül esik egybe Husserl és Heidegger filozófiájának (különböző szempontok és témák szerinti) összevetésével. Az értekezés mindkét területre kiterjed, de meglehetősen differenciálatlanul jár el. A disszertáció szóhasználata azt a benyomást kelti, hogy azok a témakörök, amelyekben az értekezés Husserlt és Heideggert egymással összeveti, emiatt azután – úgyszólván ezen összevetés okán – egyúttal a két filozófus „összecsapásának” szinterei is (ld. pl. 160. o.), holott valójában az értelmező az, aki a háttérből mintegy a szálakat mozgatja, a két filozófus nézeteit egy-egy kérdésben egymásra vonatkoztatja. Hogy ilyen intenció vagy motiváció mozgatta-e a két gondolkodót, nem tudható, s alkalmasint nem is olyan lényeges. A „filozófiai összecsapás” – önmagában kevésbé szerencsés – kifejezése számomra egy gondolati tisztázatlanság kifejeződésének avagy – egy szerzői megfogalmazást használva – „fedőfogalmának” (16.) tűnik.

II. 2. Az önértelmezés másik, végkicsengésben ugyancsak – ahogy nevezném – „önleértékelő” mozzanata abban rejlik, hogy a Bevezetés egy részének fejtegetései szerint az értekezés egy jövőben megírandó általános – mondhatni – „filozófiaelméleti” (vagy metafizikai) vál-

lalkozás, egyfajta tipológia kísérletének kezdete. Husserl és Heidegger filozófiai összevetése úgy mond „alkalmas” az említett jövőbeni munka „hipotézisének” (más kifejezésekkel: „tézisének”, „sejtésének”; ld. 14.) vizsgálatára – e tézis úgy hangzik: „*Minden teljességre törekvő filozófia szükségszerűen tartalmaz töréspontokat*” (14.) –, és „tesztelheti” (17.) fogalmainak „értelmességét és tipologizáló erejét. Ennyiben e *tapogatózó kísérletnek* az egyik célja az, hogy további tipológiai fogalmak kidolgozását készítse elő.” (17.; Kiem. FMI) E jövőbeni munkát „Husserl és Heidegger filozófiai összezapásának analízisével éppen hogy csak elkezdtem” (14.).

Ami a tézist illeti, nincs vele semmi gondom: teljes mértékben érthetőnek találom, sőt jó idő óta magam is így gondolom. Érdekes azonban hozzátenni: e tézis aligha új. Generációm számára – hogy csak a hazai intellektuális klímát említsem – a hatvanas-hetvenes években Munkácsy Gyula egyetemi előadásai körvonalaztak hasonló álláspontot (ld. pl. a tiszteletére készült kötet bevezető beszélgetésében: *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*, szerk. Schmal Dániel, Budapest: Atlantisz, 2002, 16–24. o., itt elsősorban a „metaálláspont”, „szisztematika”, „történetiség” körül körvonalazódó gondolatokat) – s akkor ez radikálisan új és bizonyos értelemben nonkonform nézet volt, hiszen azt sugallta, a filozófia nem társadalmi állapotok passzív lenyomata, pusztán visszfény, hanem önmagában is tanulmányozható-tanulmányozandó, nagyon is saját, önálló, alkalmasint ellentmondásos struktúrával rendelkezik –, de e beállítás megjelent azután Nyíri Kristóf óráin is. A Lendvai-Nyíri-féle filozófiatörténeti kézikönyvben e probléma kifejezetten is megfogalmazásra került. „Elképzelhető egyáltalán olyan összetudományos elmélet”, tették fel az Előszóban a szerzők a kérdést, „mely egyetlen teljes, ellentmondásmentes rendszerbe foglalja az emberi tapasztalatot, átfogja az emberi élet teljességét, egységes magyarázatát nyújtja természet és társadalom, ember és világ problémáinak?” A válasz pedig így hangzott: „A filozófiai rendszer fogalmainak lappangó ellentmondásossága és az ellentmondások racionális feloldásának állandó kísérlete – a filozófia lényegéhez tartozik” (Lendvai L. Ferenc – Nyíri J. Kristóf: *A filozófia rövid története. A Védáktól Wittgensteinig*, Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1974, 34. sk. o.).

A tézissel tehát, noha aligha új, tartalmilag nincsenek nehézségeim, inkább megjelenési formája okoz gondot. Ha ez egy filozófiatörténet előszavában tűnik fel – mint az imént idézett könyvben –, akkor teljességgel helyénvaló, hiszen a filozófiatörténet egészéről s egyszerűsmind a könyv tartalmáról tesz előrebecsítő összegző állításokat, orientálja ebben az értelemben az olvasót – teszi egyszerűen azt, amit egy előszónak/bevezetésnek tennie kell. Egy Husserl–Heidegger munka bevezetésében azonban nem feltétlenül szükséges a filozófia általános természetéről állításokat tenni (ahogy – mint arra még kitérek – a fenomenológia általános természetéről sem); az ilyen jellegű megfontolásokba való bizonyos fokú belebocsátkozás nem odavaló, hosszadalmas, dezorientáló; a dolog meritumát illetően viszont – fordítva – szükségképpen túl rövid, sommás és elmosódott marad. Dezorientáló, mert az olvasót nem az adott munkához viszi közelebb, hanem azon mintegy túllép, pillantását már a következő munkára szegezi. Az az érzés alakul ki, hogy ez a Bevezetés *nem* ennek a könyvnek a Bevezetése (ami pedig a Bevezetés feladata volna, az egy szerény lábjegyzetbe szorul, erre is alább visszatérek), s hogy Husserl és Heidegger filozófiai „összecsapásának” elemzése csupán ugródeszka valami más-hoz; más szóval, ami a szerzőt érdekli, az nem igazán Husserl és Heidegger filozófiai „összecsapásának” elemzése. Az olvasót ezek a fejtegetések inkább összezavarják, elkedvetlenítik, elbátortalanítják, hiszen a jelen munka önállótlanását sugallják, azt, hogy e munkát érdemben megítélni majd csak ama jövőbeni munka fényében lehet. Az opponens viszont, akinek ezt a munkát kell megítélnie, ilyenformán nehézségek elé kerül.

A tényleges helyzet azután nem ilyen rossz. Ám tény, hogy a „tesztelés”, „tapogatózó kísérlet”, „éppen hogy csak elkezdett munka” és hasonló megfogalmazások *jelen* munka (bizonytalan) ön-(le)értékelését sugallják. Az olvasónak némi erőfeszítésébe kerül, hogy ezen Bevezetés után (továbbá a pedánsan szisztematizáló részek után) elkedvetlenedve bizonyos koncentrációval olvassa (tovább) a szöveget.

II. 3. Egy Husserlről és Heideggerről szóló munkában érthető módon szó kell, hogy essék a fenomenológiáról. Nem feltétlenül szükséges azonban állást foglalnia abban a tekintetben, mi a fenomenológia úgy

általában: ezzel csak önmagának okoz szükségtelen nehézségeket. Nem fenomenológia-kézikönyvről vagy egy „Bevezetés a fenomenológiába” című munkáról van szó; egyébiránt még ilyen jellegű munkákban is kellő körültekintéssel és tudományos óvatossággal eljárva elkerülhető e pedánsan skolasztikus kérdés feltétele és – értelemszerűen dogmatikus – megválaszolása. Lehet úgy kibontani az elemzéseket, hogy a fenomenológia Husserl számára ez és ez volt, Heidegger ebből ezt meg ezt átvette, azt meg azt módosította, radikalizálta stb., rámutatva, hogy eközben a szerzők időben változó, alakuló fenomenológia-felfogásában ez meg ez volt konzisztens, más komponensek viszont töréseket mutatnak. Mindezt anélkül, hogy egyszer is fel kellene tenni a kérdést, mi a fenomenológia – ti. Husserl, Heidegger és még az összes őket követő fenomenológus (önmagát ilyennek nevező filozófus) számára úgy általában. Olyan meghatározáshoz, amellyel mindenki – minden fenomenológus (önmagát ilyennek nevező filozófus) – egyetértene, úgysem igen juthatunk, de ez a munka jellegét tekintve nem is szükséges vagy funkcionális. Hiszen Husserl–Heidegger-elemzésről van szó, s a fenomenológiának csupán abban a mértékben kell szóhoz jutnia, amilyenben ez egy ilyen elemzés számára elkerülhetetlen. Ehhez képest már a Bevezetés legelső mondatai egy Husserl-idézetet követően rögtön belebonyolódnak a fenomenológia általános jellemzésének problémájába. A nyitó idézet („A fenomenológia antimetafizikai’ – nevezte meg egy helyen Husserl az általa alapított fenomenológiai mozgalom egyik legfontosabb törekvését [...]”) önmagában nem rossz: alkalmas volna arra, hogy egyfajta „felütésként”, tőle elrugaszkodva általános kitekintést, széles rálátást nyújtson a könyvben tárgyalt témakörre *abban az esetben*, ha mondjuk így folytatódna: „s ha most az adott szöveghely kontextusától némileg elszakadva – s az itt következő elemzésekre előrepillantva – e kijelentést szélesebb perspektívába helyezzük, azt mondhatjuk...”. De sajnos egy kurta „eszerint” következik, ami szűkítő, idézethez tapadó értelmezést sugall, majd ezt követik rögtön olyan korlátozások nélküli, nagyigényű, általános érvényességre számot tartó – negatív és pozitív – meghatározások, melyek „megmondják”, mi (ill. mi nem) a fenomenológia („a fenomenológia megpróbálja távol tartani magát...”. „E törekvés pozitív vonatkozásban pedig azt jelenti”); meghatározások, amelyek ezen a ponton szűk-séggéppen elnagyoltak, elmosódottak maradnak. A szerző is érzi ezt,

mert rögtön az 1. lábjegyzetben alapjaiban korrigálja vagy felülírja – bizonyos értelemben egyenesen visz-szavonja – a szövegben mondottnak („Sem Husserl, sem pedig Heidegger esetében nem beszélhetünk arról, hogy teljesen elfordultak volna a metafizikától”: *eszerint* akkor a fenomenológia mégsem teljesen antimetafizikai?), s ezzel rögtön a Bevezetés elején önmaga által okozott szükségtelen nehézségekbe bonyolódik, s viszi bele gyanútlan olvasóját. Az adott pozitív meghatározással, kicsit dogmatikus megfogalmazása ellenére („a fenomenológia kizárólag *a kritikai módon eljáró tapasztalatanalízis* révén próbál ismerethez jutni”) nem volna különösebb baj, ez kétségkívül *egyike* azon módoknak, ahogy a fenomenológiát bemutatni, jellemezni lehet, *föltéve*, ha e jellemzést kicsit részletesebben kibontjuk, s ha ez egyáltalán szükséges. De ez nem szükséges, s erre e Bevezetés nem is alkalmas hely, emiatt azután az ezen a ponton adott bármely megfogalmazást fenyegeti az elmosódottság, alulmeghatározás veszélye. Következik némi (kevés) pontosítás a tapasztalatfogalom vonatkozásában (hogy ti. ezt hogyan is kell érteni, ám a pontosítás maga is szüksézáú és dodonai marad), majd – mintha a feladat reménytelenségét belátná – a Bevezetés az intencionalitásfogalomra áttérve nyomban búcsút is vesz ettől a témától, az olvasót pedig zavarodottságban hagyja. (A pontosító 1. lábjegyzetben egyébként önértelmezés gyanánt ez olvasható: „Ezen interpretáció egyik legfontosabb célja az...”; kérdésünk csak annyi, miért szorul e téma egy szerény lábjegyzetbe, hiszen ha valamiről, úgy erről kellene szólnia magának a Bevezetésnek.)

Ha az idézett Husserl-hely és a kapcsolódó nagyigényű általános s egyúttal elmosódó meghatározások tanácstalanságban hagynak, s így emiatt (nem pedig azért, mintha kételkednénk az idézet pontosságában) felütjük az idézett Husserl-szöveget abban a reményben, hátha mégis jobban eligazít bennünket az „antimetafizikai” pontosabb jelentését illetően (s felütjük nem utolsósorban azért is, mert az „*eszerint*” *ennek* a helynek az értelmezését ígérte, ám nem lettünk tőle sokkal okosabbak), azt látjuk, hogy ehhez az *Encyclopaedia Britannica* számára írt fenomenológia-szócikkból vett idézethez mind Husserl, mind Heidegger fontos korlátozó, kiegészítő-pontosító megfontolásokat illesztett, melyek az „antimetafizikai” jelentését (a két gondolkodóra jellemző hangsúlykülönbségekkel, mindkettőjüknel „*sofern*”-el indítva) meglehetősen behatárolják, azaz korántsem abszolút igénnyel lépnek

fel. Ezek után a disszertáció 1. lábjegyzetének pontosító önkorrekciója, hogy ti. „Sem Husserl, sem pedig Heidegger esetében nem beszélhetünk arról, hogy teljesen elfordultak volna a metafizikától”, némileg üresen cseng, hiszen Husserl szövegéből csak a teljes mondatot kellett volna idézni, hogy ehhez a megállapításhoz eljussunk. (Az eredeti így hangzik: „Die Phänomenologie ist antimetaphysisch, sofern sie jede in leer formalen Substruktionen sich bewegende Metaphysik ablehnt.” Heidegger megjegyzése pedig így: „oder und erst recht sofern man unter Metaphysik die Darstellung eines Weltbildes versteht, das in der natürlichen Einstellung vollzogen ... ist.”) Mindkét megfogalmazás a *valamiképpen értett* metafizikával áll szemben, nem a metafizikával általában. (Egyértelműen mutatja ezt Husserl szövegének közvetlenül következő mondata: „Aber wie alle echten philosophischen Probleme kehren alle metaphysischen auf phänomenologischem Boden wieder und finden hier ihre echte aus der Intuition geschöpfte transzendente Gestalt und Methode.”) A „tapasztalatanalízis”, „kritikai tapasztalatanalízis” fogalmainak a fenomenológia meghatározására való igénybevétele azután az értekezés további részeiben még bizonyos gyakorisággal visszatér (10., 17., 81., 127., 178., 263., 263. o. 685. jegyzet, 264., részletes idézeteket ld. a Függelékben), tisztázó megvilágításban azonban aligha részesülünk (a félreértések elkerülése végett még egyszer megismétlem: erre nincs is szükség, itt egy oda nem illő dogmatikus érdeklődés időnkénti heves felszínre töréséről van szó), sőt a különféle megfogalmazások még további bonyodalmakat szülnek, amennyiben sajátos – és a hermeneutikai engedékenység határait súroló – ingadozást mutatnak aközött, hogy a fenomenológia „kritikai tapasztalatanalízisként” való meghatározása vajon a szerző saját összefoglaló értelmezése avagy az értelmezettek önértelmezése-e. (Ld. pl. 10.: „a fenomenológia a mai napig tapasztalatanalízisnek tekinthető”; *per contra*: 17.: „A husserli fenomenológia [...] ,kritikai tapasztalatanalízisként határozta meg magát”. Hogy mi tekintjük-e annak, vagy ő tekinti-e magát annak, aközött mégis van némi különbség; a legkevésbé szerencsés és leginkább dogmatikus megfogalmazás a 685. jegyzetben található: eszerint „abban a kérdésben, hogy a fenomenológia nem más, mint tapasztalatanalízis, egyetértés van a fenomenológián belül”: bibliográfiai utalások hiányoznak, nem tudni, ki kivel ért itt egyet.) Hasonló benyomás alakul ki, mint az „összevetés” és „össze-

csapás” fogalmainak egymásba csúszása esetén: az összevetést egy harmadik személy végzi, s ha ő összevetette a két gondolkodót valamilyen kérdésben, akkor egy második lépésben önmagáról mint értelmezőről megelégedkezvén vélheti úgy, ebben a tekintetben az elemzett szerzők „össze is csaptak”. Itt egy a fenomenológiáról *általá* adott összefoglaló meghatározást ad esetenként az értelmezett filozófusok szájába. Egy hasonló esettel kapcsolatban másutt így fogalmaztam: „Az értelmezés [...] önmagának, mint értelmezésnek tudatában van, s nem igyekszik magát leplezni, úgy tüntetvén fel a dolgot, mintha értelmezői művelet nem is léteznék, s csak a tárgy nyilatkoznék meg a maga magánvalóságában, vagy nem próbálja az értelmezői aktust egyenesen az értelmezett szájába adni, vele kimondatni.” (Ld.: „Hermeneutika és filológia – pietizmus és felvilágosodás”, *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, szerk. Fehér M. István és Kulcsár Szabó Ernő, Budapest: Osiris, 2004, 368–447., itt 84. jegyzet 415. sk.).²

² Vö. még a következő helyeket: 258. o.: „Heidegger a *Lét és idő*ben először a szabadság, önazonosság és a másokkal való nyilvános együttlét olyan elméletét dolgozta ki, amely...”; 273. o.: „Heidegger a *Lét és idő*ben először egy olyan önazonosság-elméletet dolgozott ki, amely önmagában is paradox következményekhez vezetett.” Ezek az állítások eldöntött kérdésnek veszik, hogy Heidegger kidolgozott egy önazonosság-elméletet, *van* tehát önazonosság-elmélete (amit ilyenformán csak rekonstruálni kell). Már a kérdéskör elemzésének bevezetése sem látott ebben semmi problémát; 206. sk. o.: „A két szabadságszint összefüggésének és egyáltalán a heideggeri szabadságfogalom értelmezésének a kulcsa [...] az önazonosság problematikájában rejlik. Ezért a szabadság e kétrétegű struktúrájának és a fellépő paradox viszonyoknak a rekonstrukcióját Heidegger önazonosság-fogalmának perspektívájából [Van ilyen? — FMI], e fogalom analízise révén tudjuk elvégezni. A *Lét és idő* egyik vezérmotívuma kétségtelenül az emberi önazonosság problematikája [...]” Különösen az utolsó állítás teljesen egyértelmű és kategorikus. Hogy ugyanakkor *mit is jelent* „az emberi önazonosság problematikája” (mint ami a „*Lét és idő* egyik vezérmotívuma”), az a legkevesbé sem jelenik meg problémaként: az önazonosság-fogalom, ha jól látom, sehol sem kerül meghatározásra (hogy úgy mondjam: előzetes beazonosításra). Egy olyan interpretációs fogalom igénybevételéről s a heideggeri szövegek elemzése során való érvényesítéséről – e szövegek számára mérceként való felállításáról – van szó (nem az egyetlen, tegyük hozzá), melynek nem történik meg közelítőleges behatárolása vagy visszaigazolása, avagy akár csak értelmének körülbelüli tisztázása. Egy interpretációnak legitimálnia kell saját fogalmait, át kell

világítania saját hermeneutikai szituációját, hangzott a fiatal Heidegger egyik – maga a disszertáció által is hangsúllyal kiemelt – igénye (99. o.) – ám épp a disszertáció gyakran nem teljesíti ezt az igényt. A fogalom bevezetése, ha jól látom, azzal a módszerrel megy végbe, mely egyéb fogalmak és problémák bevezetésekor és az elemzés egész menetében korántsem ritka (ld. ehhez alább az 5. jegyzetet) : *pontokba sorolás általi egyszerű megnevezés* révén. Ld. 46. o.: „Ha ezeket a [...] kritikus megjegyzéseket [Husserl széljegyzeteit a *Lét és idő*höz, ill. a széljegyzeteket sajtó alá rendező szerkesztőnek, Roland Breeurnek a széljegyzetek három típusba való sorolását — FMI] megkíséreljük tartalmi szempontból csoportosítani, akkor négy különböző, ám egymással szorosan összefüggő tematikát különíthetünk el: 1. az ontológia szerepe és jelentősége a fenomenológiában; 2. módszertani kérdések; 3. az antropológia státusza; 4. az önazonosság problémája. A következőkben e tematikus felosztás mentén elemezzük Husserl Heidegger-kritikáját.” – Ezt követi a négy pont rövid kifejtése, melynek végén a 4. pont elemzése ezzel indul: „Ismét egy rejtély” – így kommentálta Husserl (Husserl 1994, 13. o.) Heidegger kijelentését a *Lét és idő* 4. §-ból: ‘Az ittlét mindig egzisztenciájából, önmagának abból a lehetőségéből érti magát, hogy önmaga vagy ne önmaga legyen.’ (SZ: 12. o., magyarul: 28. o.) Husserl kételyének tárgya Heidegger alapvető különbségtétele, amely szerint az ember önazonosságát a legkevésbé sem lehet eleve adotként előfeltételezni, sőt, inkább arról van szó, hogy ez az önazonosság folytonos válságban van” (53. sk.). A szembeállítás kedvéért azt mondhatjuk: ha „Heidegger alapvető különbségtétele [...] szerint az ember önazonosságát a legkevésbé sem lehet eleve adotként előfeltételezni”, akkor, úgy tűnik, a disszertáció szerint az önazonosság fogalmát ezzel szemben minden további nélkül „lehet eleve adotként előfeltételezni”. Azt, hogy mi az önazonosság problémája, mindenki tudja, teljes egyetértés uralkodik ebben a tekintetben a filozófusok között. A heideggeri helyhez fűzött kommentár magától értetődő természetességgel, problémamentességgel vezeti be – avagy helyezi rá a heideggeri idézetre – az önazonosság (tisztázandónak a legcsekélyebb mértékben sem vélt) fogalmát. Heidegger alapvető különbségtétele az, hogy az ember „önmaga legyen vagy ne önmaga”, nem pedig az, hogy azonos legyen-e önmagával vagy nem, legyen-e önazonossága vagy nem. Az önmagaság [Selbstsein] fogalmát a disszertáció hallgatólagosan bele (vagy át-) csúsztatja az önazonosság problémájába, melynek értelmét viszont nem világítja meg, így ezután tetszés szerint járhat el, úgyszólván szabad kezét kap a szövegek elemzéséhez. – Ld. még 54. o.: „A *Lét és idő* elején még csak értetlenségének hangot adó Husserl a későbbiekben felismeri, hogy az önazonossággal, az énnel és az önmagával (Selbst) kapcsolatos heideggeri fejtegetések látens kritikát tartalmaznak vele szemben.” A felsorolt három

II. 4. Visszatérve a disszertáció feladat kijelölésének problémájára, a maga elé tűzött feladat nagyságát maga szerző is érzékeli. „Husserl és Heidegger összevetése [itt helyesen „összevetés” áll „összecsapás” helyett] rendkívül sokrétű feladatot jelent”, írja: „e két szerző ugyanis komplex módon kapcsolódik egymáshoz és annyiféle filozófiai kérdéskörben konfrontálódtak egymással, hogy mindenképpen szükségesnek tűnik megtalálni azokat a súlyponti kérdéseket, melyek az összehasonlítás [itt megint helyesen „összecsapás” helyett] vezető szempontjait jelentik.” (18.). S a disszertáció előnyére válik, hogy rögtön hozzáfűzi: „Nem tekinthető véletlennek, hogy kettejük összehasonlításáról a szakirodalomban elsősorban olyan monográfiák láttak napvilágot, melyek elsősorban egy-egy mozzanatra koncentrálnak, például az igazság (Tugendhat 1970), a felelősség (Buckley 1992), az intencionalitás (Hopkins 1993), a tapasztalat (Keller 1999), a jelentés (Crowell 2001), a világban-való-lét (Overgaard 2004) problematikáját dolgozták föl.” A felsorolás (s maga az értekezés) arról tanúskodik, hogy a szerző jól ismeri a vonatkozó irodalmat, s ennek fényében azt várnánk, hogy most saját vállalkozásához (amely nem „egy-egy mozzanatra” koncentrálna, hanem szűkítés nélkül az „összecsapás”, vagy az „összevetés” egészét veszi célba) egyfajta magyarázattal, igazolással vagy apológiával próbál szolgálni. Erről azonban szó sincs. Egyszerűen az hangzik el: „Az itt következő interpretáció vezető kérdéseit a *fenti megfontolások alapján* választottuk meg” (18.; kiem. — FMI).

Először már az sem világos, mit jelent a „fenti”. A 12. oldalon a könyv arról beszél, hogy „Az európai filozófiai, metafizikai tradíciót kezdetektől fogva meghatározta a *teljességre törekvés igénye*”, s hogy „E törekvés három fontos elemét különböztethetjük meg.” A 18. oldalon továbbra is a „filozófia teljességi kritériumának három fő mozzanatá-

fogalomból a második és a harmadik (Ich, Selbst) valóban heideggeri fogalom, az első azonban nem. Ha a 273. lapon az hangzik el, hogy „*A Lét és idő* végén azonban Heidegger a sors, sorsközösség, generáció és nép fogalmainak bevezetésével módosította az önazonosság-elméletét”, akkor azt kell mondani, hogy ha Heidegger valamit módosított, akkor az nem az önazonosság-elmélete, hanem az autenticitás-elmélete volt, s azt sem annyira módosította, mint inkább kiegészítette, konkretizálta.

ról” beszél, ezeket azonban most némiképp másként nevezi meg (hogy ugyanarról a háromról van-e szó, annak megállapítása az eltérő fogalmazásmód miatt nem lehetséges), ezután következik a „fenti megfontolások”-ra történő idézett utalás és zárójelben öt nagy kérdéskör megfogalmazása; hogy ez hogyan illeszkedik az előzőekben kétszer is érintett (s azonosságában kétséges) *háromhoz*, annak megítélése az olvasóra van bízva. A 160. lapon az értekezés visszaüt a korábbi kritériumokra, s most hármat nevez meg belőlük, ez a három viszont láthatóan az előbbi öt ill. három elemeit ötvözi magában. Emellett viszont, ha jól látom, a továbbiakban kitart, legalábbis a 257. és a 264. lapon egy a 160. oldalon adott-tal (elsősorban a 3. pont tekintetében kis szövegszerű ingadozásokkal) majdnem megegyező felsorolást ad meg. A záró részben, a konklúziók levonásánál viszont megint egy új tagolást kapunk (1/a, 1/b, 1/c, 2), s ezt már igen nehezen tudtam követni. – Nem állítom persze, hogy ezek túlzottan lényeges dolgok, az viszont nem mellékes, hogy a szerző maga lényegesnek ítélte őket, hiszen minduntalan különböző számozással ellátott rendszerezési, csoportosítási, felsorolási kísérletekbe fogott, s a fejezetek egymásra épülésének, tagolásának – négyes decimális rendszer mélységben – szisztematikus jelleget kívánt kölcsönözni.

De az adott kontextusban nem is ez a döntő kérdés. Hiszen arról van itt szó, hogy saját vállalkozásához (amely nem „egy-egy mozzanatra” koncentrál, hanem szűkítés nélkül az „összecsapás”, vagy az „összevetés” egészét veszi célba) egyfajta magyarázattal szolgáljon: „mindenképpen szükségesnek tűnik megtalálni azokat a súlyponti kérdéseket, melyek az *összehasonlítás* vezető szempontjait jelentik”. Várjuk ezek után, hogyan, milyen módszer vagy belátások eredményezik ezeket a szempontokat, s annál nagyobb a meglepetésünk, amikor nem sokkal rá arról értesülünk: valójában nem is kell ezeket a „súlyponti kérdéseket” *megtalálni* – hiszen *már megvannak*. Megvan, amennyiben a fenomenológia ill. a filozófia vagy a metafizika mint olyan általános jellegét illető vázlatos bevezető „fenti megfontolások” során – a szerző felsorolása értelmében – mintegy maguktól adódtak. Az a megállapítás, mely szerint „Husserl és a nyomdokain járó többi fenomenológus [...] sok szálon kötődik az európai filozófiai hagyományhoz”, átvezet az ezen utóbbiról megfogalmazott néhány összegző megállapításhoz, így ahhoz, hogy „Az európai filozófiai, me-

tafizikai tradíciót kezdetektől fogva meghatározta a *teljességre törekvés igénye*”, majd ahhoz, hogy „E törekvés három fontos elemét különböztethetjük meg” (11. sk.) – a „fenti megfontolások” mintegy maguktól kínálták e szempontokat. Eltekintve most attól, hogy e szempontok egy 2-3 oldalas „filozófiaelméleti” vázlatból erednek, melyet egy jövőbeli szisztematikus munka volna hivatott kibontani, másrészt hogy az e vázlatból adódó (ugyancsak vázlatos) szempontok száma és megfogalmazása bizonytalan és ingadozó – azaz egy bizonytalan, jövőben kidolgozandó filozófiaelméleti tipológia változó szempontrendszerre van hivatva igazolni Husserl és Heidegger gondolatrendszerének összevetésének változó, önazonosságát tekintve kérdéses szempontjait –, továbbá harmadrészt és nem utolsósorban attól, hogy az egyes fejezetekben konkrétan végzett elemzések milyen mértékben igazodnak ténylegesen is e változó szempontrendszerhez – eziránt is megfogalmazhatunk ugyanis megalapozott kételyeket, pl. a „Husserl és Heidegger ’emberképe’” című fejezet sem a hármas, sem az ötös szempontrendszerbe vagy bármilyen kombinációjukba nem látszik beilleszthetőnek –, mindettől eltekintve kérdés, vajon szükséges-e egy ilyesfajta zárt (ugyanakkor kifejtetlen és elmosódó) szisztematikus keretet kovácsolni az összevetés köré, valamint hogy – akár plauzibilis ez a keret, akár nem – vajon ez kellőképpen eloszlatja-e a szakirodalom Husserl és Heidegger gondolatvilágának összevetését meghatározott témák vagy fogalmak köré összpontosító praxisának ama hallgatólagos aggályát, miszerint a két gondolatrendszer általában való összevetése túl nagy feladat.

III.

III. 1. Kérdés persze, hogy e zárt szisztematikus keret sugallata-vázlata vajon nem kiegészítő fonákja-e a ténylegesen megvalósított – számtalan irányban szerteágazó s összefüggésükben nehezen áttekinthető – elemzések sokaságának Ha a konkrét elemzések felé fordulunk, egy-egy fogalom vagy probléma köré összpontosuló, túlnyomó többségében rövid, koncentrált, pontokba szedett analízisekkel találkozunk. Ennek a módszernek megvannak a maga vitathatatlan előnyei és hátrányai. Az előny abban áll, hogy célratörő módon, rövid utalá-

sokkal vagy bevezetéssel koncentráltan exponál egy problémát vagy kérdéskört, a komponenseket pontokba szedi, ezáltal többnyire didaktikus és áttekinthető (itt nyilván egyetemi órák anyagát is használítja, ill. fordítva: azok számára hasznosítható), a tagolásra való törekvés, az összetevőkre bontás pedig pontosan megfelel az „analízis” hagyományos fogalmának. A pontszerű, mélyfúrás-jellegű rövid elemzések számos megvilágító gondolatot, észrevételt tartalmaznak (ld. pl. 102., 168. sk., 188., 209., 212., 216., 242., 243.), ezeket azonban a disszertáció nemigen követi tovább, nem mélyíti el, kiaknáztatlanul hagyja a maguk pontszerűségében. Az összetevőkre bontott dolgot azután össze is kellene illeszteni, egységében is láttatni – ez azonban már nem a munka erőssége. A értekezés lemond arról, hogy Husserl vagy Heidegger gondolkodói útját – vagy annak egyes szakaszait – nagy vonalakban fölvázolja (erre később még visszatérek), sőt, ha jól látom, nem található benne egyetlen Husserl- vagy Heidegger-írás (legyen az rövidebb vagy hosszabb) önálló elemző értelmezése sem. Ezzel olvasóját saját Husserl- vagy Heidegger-ismereteire, -képére utalja. A munka így sajátos értelemben önállótlan, szinte egyértelműen azokhoz fordul, azoknak szól, akiknek önálló Husserl- vagy Heidegger-ismeretei vannak, ők viszont – a tágabb összefüggésekbe való beágyazás, a háttér fölvázolásának elmaradása miatt – gyakran tanácstalanul állnak a pontszerű elemzések által feltárt eredmények előtt.

A pontszerű elemzés egyik (hátrányos) sajátossága, hogy gyakran egy nagyobb egységet (egységes fenomént) megbont, a rekonstrukciót túl rövidre, szüksézzavúra fogja, hogy minél előbb eljusson a kielemezett problémához vagy ellentmondáshoz-töréshez, ilyenformán nem ritkán elemzett szerzői szavába vág – de olykor önmaga szavába is. Az ilyen helyeket gyakran az „Itt felmerül a kérdés”, „óhatatlanul felmerül (előtérbe kerül, azonnal felmerül stb.) a kérdés”, „az igazi probléma az”³, megfogalmazások jelzik, ahol is az esetek egy jelentős részében

³ Vö. pl. 122. o. Heidegger fenoménfogalmának rövid idézése és az idézet „Ez azt jelenti, hogy” kezdettel induló szüksézzavú (két mondat terjedelmű) interpretációja után ez következik: „Az igazi probléma persze az, hogy (1.) miként gondolható el az önmagát önmagából megmutató fenomén, és hogy (2.) miként tudható, hogy az, ami megmutatkozik számunkra, valóban önmagát mutatja és nem valami mást.” Jelen opponens számára a kettő egyike sem igazi probléma, sőt – fenomenológiailag – nem is probléma egyáltalán. Hasonló-

az olvasó számára a kérdés felmerülése – pláne „óhatatlan” vagy „azonnali” felmerülése – korántsem nyilvánvaló (ld. pl. 81., 82., 94., 103., 122., 150., 215., 216., 224., 264. stb.); az olvasó mindenesetre azt kívánná, bárha hagyta volna még egy kicsit elemzett szerzőjét szóhoz jutni, beszélni, s nem ragadta volna magához nagy gyorsasággal a szót és terelte volna az elemzést erőteljes gesztusokkal a saját értelmezési irányába.

Az egységes fenomén megbontására példa lehet a 2.1. és 2.2. fejezet („Husserl hatása Heideggerre”, „Heidegger Husserl-kritikája”). „Husserl hatása Heideggerre”: ez így csonka, erről jóval többről van szó, Husserl nem egyszerűen hatott Heideggerre, hiszen Heidegger részletes kritikai számvetésbe bocsátkozott a husserli fenomenológiával. Ennek megfelelően a fejezetcím valami ilyesmi lehetne: „Heidegger kritikai számvetése a husserli fenomenológiával”. Ezt a csonka egyoldalúságot hivatott mármint láthatóan a 2.2. fejezet kiegyensúlyozni – ismét csak pontszerűen, felsorolásba foglalva. De persze már a 2.1. fejezetben nagyon is szó esik arról, mely pontokon bírálta Heidegger Husserlt (pl. 30.), s amikor az elemzés áttér a 2.2. fejezetre, akkor e kritikát folytatja (három pontba szedve, amely időbeli kimerevítést sugall). – Egy másik példa a megértésfogalom három részre bontása (vagy még inkább szakítása), nevezetesen „pragmatikus”, „egzisztenciális” és „létmegértésre”, s ennek keretében különösképpen szokatlan az „egzisztenciális megértés” Heidegger által nem használt – sőt mélységesen anti-hermeneutikainak nevezhető – fogalma (mivel azt sugallja, létezik egyfelől a dolgok neutrális megértése,

képpen ugyanezen a lapon, kicsit korábban, a következőket olvashatjuk: „ha a nyelvi módon megfogalmazottal, az áthagyományozottal szembeni gyanakvásunkat a nyelv teljesítményeire támaszkodva szervezzük kritikává, akkor óhatatlanul felmerül a kérdés, honnan van mindehhez az iránytűnk. Milyen alapon döntünk például arról, hogy a nyelv mely teljesítményeit tartjuk önleplezőnek [...]”. Ez az iránytű-kérdés ismét nem a tárgyból vett vagy a tárgyra szabott kérdésnek tűnik. Lásd ehhez még 115.: „Az igazi kérdés persze az, hogy a fenomenológus *honnan nyeri azt a kritikai bázist*, ahonnan e leplezés és kritika végbemegegy”; 118. o.: „nem világos, hogy a megfelelő szó kiválasztásának melyek a *kritériumai*, *milyen különbségtételre támaszkodik valójában Heidegger*”. (Ld. ehhez a függelékben a normativitáshiány-vád, ill. a mérce, kritérium problémájával kapcsolatban mondottakat, valamint a 119. lap idézeteihez fűzött megjegyzéseket.)

másfelől önmagunk „egzisztenciális” megértése, holott a hermeneutikai megértésfogalom alapja épp az, hogy a megértésben a megértő mindig bennefoglaltatik, a megértésnek érintettje⁴). A széttört megértésfogalom egységesítésére azután kísérletek történtek (ld. pl. 97. o., 226. jegyzet; ahol a korrekció ismét azt sugallja, nem három egyenértékű, egymás melletti dologról van szó, hanem alkalmasint arról, hogy a létmegértés alesete lehetne a másik kettő, mely hipotézis számomra nem kevésbé tűnik szerencsétlennek). Hogy olyan valami, mint „egzisztenciális megértés” (szembeállítva a dolgokra vonatkozó, a diszszertáció által „pragmatikusnak” nevezett megértéssel) Heidegger szemszögéből mennyire lehetséges, mutatja a következő hely: „[...] das Verstehen jeweils die volle Erschlossenheit des Daseins als In-der-Welt-sein betrifft [...] Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt” (*Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1979 [=SZ] 146.; ld. még a Függelékét).⁵ – Ide kívánczik egy elvi megjegyzés:

⁴ E belátás a 2003-as tanulmánykötetben még megtalálható: „Filozófiailag megérteni egyet jelent azzal, hogy a filozófáló egzisztencia létének mikéntjét megváltoztatjuk” (17. o.), a megértésfogalom szétagolása itt még nem jelenik meg.

⁵ A heideggeri megértésfogalom analízise további eklatáns példája annak, amit a 2. jegyzetben próbáltam megfogalmazni: az elemzés gyakran nem más, mint *pontokba sorolás általi egyszerű megnevezés* (egy nagyobb egésznek olyan komponensekre történő bontása, melyet semmiféle igazolás nem kísér). Ld. 92. o.: „Heidegger megértésfogalma három alapvető jelentésrétegből *tevődik össze* [vö. 131. o.: „három kitüntetett tapasztalati mező *játszik kulcsszerepet*”], melyek szorosan összefüggenek ugyan, de korántsem illeszkednek harmonikusan egymáshoz. E három jelentéstartományt – az egyszerűség kedvéért [??] – a következőképpen *nevezzük meg*: 1. pragmatikus megértés; 2. egzisztenciális megértés; 3. létmegértés.” Ezek „Heidegger különböző törekvéseit és előfeltevéseit jelenti meg, mely törekvések és előfeltevések [amint azt az eddigi elemzések alapján várhatjuk — FMI] *konfliktusban állnak* egymással. E konfliktusok ugyanakkor nem jelennek meg önállóan tematizálva Heidegger filozófiájában, hanem csak lappangva, rejtett módon vannak jelen.” [Kiemelések — FMI] A megnevezés jelenti itt az elemzést, s noha a szöveghelyekre való hivatkozások nem hiányoznak, ezek utólagos illusztrációként jelennek meg egy előzetesen (minden különösebb argumentáció nélkül) megtett különbségtétel függelékeként, más szóval, a különbség nem a szövegek elemző értelmezéséből bomlik ki, hanem már kezdetben (megnevezés által) adva van. Mindazonáltal itt az elemző még tudatában van annak, hogy ő az, aki értelmez. A ké-

Nem annyira az analízis ama jellegével van gondom, hogy az valamilyen nagyobb egységet kisebb összetevőkre, részekre, komponensekre bont, hanem azzal a gyorsasággal, ahogy ez történik. A komponensekre való, többnyire azonnali bontás előtt hasznos lett volna az egységes fenomént vagy egy fogalom egészét bemutatni, jellemezni. (Heidegger is így jár el pl. a világban-való-lét fenoménjének jellemzésénél; mielőtt struktúramozzanatait elkezdené elemezni, az egységes fenomént igyekszik egy pillantással a maga egészében láttatni.⁶ Egyébként a világban-való-létnek maga Heidegger különíti el három struktúramozzanatát, s ezek között nagyon is lehetne ellentmondásokat, töréspontokat kimutatni, de a disszertáció nem él ezzel a le-

sőbbiekben ez itt is helyenként a háttérbe szorul. Vö. 96. o.: „A filozófiai megértés és értelmezés mikéntjének kimunkálása során Heidegger a megértésfogalom mindhárom jelentésrétegeire *támaszkodik*” (96.) — itt saját (közelebbről nem igazolt) értelmezését a szerző szájába adja.

⁶ Ez a módszer, egy fogalomnak nagy gyorsasággal kisebb összetevőkre, részekre való bontása pontatlanságokhoz is vezet. Így a disszertáció megkülönböztet Heidegger megértésfogalmában többek között egy *pragmatikus* jelentésréteget, majd annak illusztrálására, hogy „Heidegger megértés-fogalmának *pragmatikus* jelentésrétege talán a legismertebb”, jegyzetben idéz Heideggertől egy passzust – „Ontikus beszédben a ‘valamit megérteni’ kifejezést időnként abban a jelentésben használjuk, hogy ‘bánni tudunk a dologgal’ (einer Sache vorstehen können), ‘felnőttünk hozzá’, ‘képesek vagyunk valamire. Ami a megértésben a tudott, az nem valami, hanem lét mint egzisztálás’ (SZ: 143. o., magyarul: 172. o.). Ám ez az idézet nem azt támasztja alá, amit alátámasztani hivatott – nem a megértésfogalom valamelyik, pl. pragmatikus jelentésréteget illusztrálja (főltéve, hogy egyáltalán értelmes dolog egy ilyen jelentésréteget a heideggeri megértésfogalomban elkülöníteni), hanem az egységes fenomént, magát a megértést mint olyat. Jól jelzi ezt már a heideggeri idézet második mondata is: a lét mint egzisztálás talán mégsem nevezhető olyasfajta pragmatikus dolognak, mint pl. egy kalapáccsal való bánni tudás. Ez inkább az, amit Schwindtner – ismét csak merev elkülönítéssel – „egzisztenciális megértésnek” nevez. Amikor Heidegger azt mondja: „ontikus beszédben”, azaz a létezőre vonatkoztatva, akkor nem tesz mást, mint hogy az ontológiát (ontológiai-egzisztenciálist), mint több helyen másutt, itt is az ontikus felől kiindulva világítja meg, közelíti meg, vesz irányt feléje, ezzel pedig épp a kettő *közösségét* akarja illusztrálni, nem pedig szétszakítottságukat, egyfelől valamiféle „pragmatikus”, másfelől valamiféle „egzisztenciális” megértés egymástól való különbségét, megkülönböztetését.

hetőséggel.) A komponensekre bontás, pontokba való besorolás csak így veszíthetné el óhatatlanul dogmatikus jellegét, továbbá nem utolsósorban azt a sajátosságát, hogy az olvasót tehetetlenné, kiszolgáltatottá teszi. Az olvasó abba a helyzetbe kerül, hogy vagy elfogadja a felsorolást vagy nem: érvelni nem tud ellene, mivel érvek nem hangzottak el mellette. Még egy megjegyzés: attól, hogy valamit részekre bontottunk, még nem biztos, hogy meg is értettük. A megértéshez az egész fenomént kellene először szemügyre venni. Ezek után a pontokba sorolás is valamilyen mértékben belátható, beláttatható (nem pedig felülről ráoktrojált) volna, a tárgyból kibontható.

Az elemzés mint összetevőkre bontás visszatérő módon lényegileg azzal az eredménnyel jár, hogy a disszertáció a komponensek között ellentmondásokat, töréseket hoz felszínre. Ezek kimutatása kétségkívül lényeges és hasznos, és a disszertáció számos ilyen elemzést tartalmaz. Ezek egyik legjobbjának az életvilág husserli fogalmában kimutatott négyes ellentmondást tartom (65. skk.). E módszer azonban mintegy önállósul, alkalmazása mechanikussá válik. „Elemezni” a disszertáció számára majdnem egyjelentésűvé válik azzal, mint: „ellentmondásokat, töréspontokat felmutatni”. Legalábbis praxisát tekintve a disszertáció nagyrészt így jár el. Ez a felmutatás kétségkívül beletartozhat abba, amit elemzésnek nevezünk, ám kár volna az utóbbit az előbbire szűkíteni. „Elemezni” azt is jelentheti, hogy megmutatjuk: egy fogalom különböző jelentései, egy elmélet különböző fogalmi hogyan illeszkednek egymáshoz – s persze illeszkedhetnek különböző módokon, akár ellentmondásosan is. A törés fogalma egy törést megelőző, mintegy kompakt állapotot implikál; s azt kellene megmutatni, hogy ez milyen volt, hogyan illeszkedtek a részek egymáshoz, hogy azután láthassuk: a törés miben okozott károkat/töréseket, mit tört meg/minek az értelmét törte meg. A törések/ellentmondások értelmezését illetően azután a disszertáció – mivel diagnosztizálásuknál nemigen megy tovább – az olvasót jórészt magára hagyja. A törés, ellentmondás fogalmának megjelenését emellett még egyfajta túlbujrás is jellemzi: olyan kontextusokban is feltűnik, amelyekben semlegesebb kifejezések (jellemző, jellegzetesség stb.) éppannyira helyénvalóak vagy éppenséggel helyénvalóbbak volnának (ld. pl. 134.: „e pont alkalmasnak tűnik arra, hogy előzetesen felkutassuk a két fenomenológiai kísérlet főbb töréspontjait”, itt nyugodtan lehetne azt mondani

„főbb jellemzőit”, annál inkább, mert a „felkutatni a töréspontokat” kifejezés *a priori* tudni véli, hogy ilyenek vannak, míg annak vélelmezése, hogy főbb jellemzők vannak, kevésbé súlyos, kevésbé elkötelező előfeltételezés), s ennek olykor valamilyen formában a disszertáció maga is jelét adja (ld. pl. 65. sk.: „Az életvilág fogalmát jellemző egyik vezérmotívum, középponti ellentmondás minden bizonnyal a tudomány és az életvilág viszonyában keresendő”: mármost „vezérmotívum” vagy „középponti ellentmondás”?).

Maga a szerző írja a Bevezetésben: „A töréspontok felkutatása [...] az illető filozófia mélyebb megértését, nem pedig annak leleplezését szolgálja” (16). Ezzel teljes mértékben egyet is lehet érteni, csakhogy zavarban vagyunk, ha a mű elolvasása után arra a kérdésre kellene választ adnunk, hogy a feltárt számos töréspont fényében most mennyiben értjük másképp vagy mélyebben Husserlt és Heideggert. E kérdés megválaszolásában a disszertáció nemigen siet segítségünkre. De zavarban lehet maga a szerző is, amit végkicsengésben éppen a Husserl és Heidegger gondolatvilágától való teljes elszakadás és az elemzésnek a már a Bevezetésben vázolt általános „filozófiaelméleti” síkra való emelése, áthelyezése mutatja.

A töréspontokra koncentráló analízis másfelől azt hozza magával, hogy Husserl és Heidegger összevetése óhatatlanul a háttérbe szorul. Az elemzések általában úgy artikulálódnak, hogy a disszertáció – a maga szisztematikus előrehaladásának logikája szerint – vesz egy fogalmat Husserlnél vagy Heideggernél, komponensekre bontja, ezek között ellentmondásokat állapít meg, majd megkeresi a másik filozófusnál ennek (vélt) megfelelőjét, s többé-kevésbé azzal is ugyanígy jár el: összetevőkre bontja, ellentmondásokat, töréseket állapít meg benne. Az egymásra vetítés vagy egymásra vonatkoztatás szempontja nemigen jut szóhoz, hiszen az elemzés ilyenformán jórészt vagy Husserl vagy Heidegger egy-egy fogalmának körében mozog. Az összevetésre kiválasztott fogalmak (pl. Husserl reflexió- és Heidegger megértésfogalma, vagy a transzcendentális ego husserli és a *Dasein* heideggeri fogalma) valamilyen intuitív szinten persze kínálkoznak és beláthatók, ám itt minden azon múlik, vajon a vonatkozó kifejtésnek sikerül-e nem csupán az elemzett fogalmat az illető filozófusnál plauzibilisen megvilágítania, de ezen túlmenően még a másik filozófussal való összevetés számára is termékeny szemponttal vagy szempontokkal szol-

gálnia. Husserl reflexió- és Heidegger megértésfogalmának elemzése pl. – ha most eltekintünk attól, hogy Husserlre vagy Heideggerre vonatkoztatva a rekonstrukciót sikeresnek tartjuk-e vagy sem – azzal végződik, hogy egy Husserlnél tapasztalni vélt sajátosságot kér számon Heideggettől (vö. 97.), s erőltet ezzel rá egy olyan kérdést, mely nem a sajátja (sőt szerintem Husserlé sem). De egyáltalán: ha elfogadjuk is, hogy az egyik filozófus gondolatrendszerének körében végzett rekonstrukció s az abban feltárt ellentmondások és töréspontok helytállóak, a másik filozófussal való összevetés szempontjából még nem jutottunk egy cseppet sem előrébb (e megjegyzéssel egyszersmind a feladat nem teljes egészében érzékelt nagyságára és komplexitására igyekszem rámutatni). Ha mondjuk a „Husserl és Heidegger ’emberképe’” című fejezetet nézzük, akkor a transzcendentális ego husserli és a *Dasein* heideggeri fogalmára vonatkozó rekonstrukciókat találunk. A Husserl-elemzés ezzel zárul: „Áttekintve a transzcendentális ego – Husserl által leírt – fő jellemzőit, komoly feszültségeket, egymást kiegészítő, ugyanakkor egymással összeütközésbe is kerülő tendenciákat találunk. Úgy gondolom, hogy a legmélyebb, a husserli fenomenológia egészét átható probléma abban áll, hogy miként értelmezzük a transzcendentális ego létmódját” (145.), a Heideggerre vonatkozó diszkusszió pedig így: „Ha Heidegger emberértelmezésének három fő mozzanatát (az ember társadalmi lény, az ember elszigetelt, szabad egzisztencia, az ember metafizikai lény) egymásra vonatkoztatjuk, akkor arra jutunk, hogy ezek a mozzanatok sajátos viszonyban állnak egymással: részben kiegészítik, részben átfedik egymást, emellett azonban bizonyos pontokon ellentmondásban is állnak egymással.” (157.) Ez így igencsak általános, összevetésnek nem túl sok. Már maga az ’emberkép’-terminus, mint a szerző maga is hivatkozik rá, meglehetősen problematikus: hogy a husserli transzcendentális ego és a heideggeri *Dasein* minden további nélkül azonosítható volna az „emberrel”, aziránt mind Husserl, mind Heidegger megalapozott kétségeket vethetne fel. Ám eltekintve a meghatározás elmosódottságától, s attól, hogy e két fogalom valamennyire is közelítőleges tárgyalása úgyszólván túl „nagy falat” a disszertáció választotta keretek számára – a két filozófus gondolatvilágában olyannyira középponti helyet betöltő fogalmakról van szó, hogy külön-külön monográfiákban volnának érdemben tárgyalhatók, míg a disszertáció e két fogalomnak két-

szer 10–15 oldalt szentel, azaz csak bizonyos vonásokat emel ki, s állítja vonatkozásba őket egymással, míg számos egyéb aspektus és tematizálási dimenzió kimarad –, eltekintve mindettől, fölvethető a kérdés: vajon a két emberkép hasonlóságáról és különbségeiről mit tudtunk meg? Miben rokon, és miben eltérő a két emberkép, azon túlmenően, hogy persze mindkettőben találhatók töréspontok és ellentmondások? – De ha már emberképről esett szó, Heidegger esetében nagyon odakíváncozott volna a humanizmus-levél ama nevezetes meghatározása, mely szerint az ember nem a lét ura, hanem a lét pásztora (azon kevés helyek egyike, ahol Heideggernek van valamilyen markáns mondanivalója az „emberről”), ám e hely s annak értelmezése (akármilyen okból, pl. vélhetően azért, mert a humanizmus-levél már nem tekinthető a „fenomenológus” Heidegger művének) kihullott a pillantás köréből. A konkrét elemzésekkel szemben támasztható lehetséges ellenvetéseken túl mindenekelőtt itt is az önértelmezéssel van gondom. A fejezetcím egyszerre bizonytalan, bombasztikus és elmosódó, s ha a szerző csak adalékokkal kívánt volna szolgálni a transzcendentális ego husserli és a *Dasein* heideggeri fogalmának egyes vonásaihoz, akkor ebben a keretben elemzéseit jobban tudnánk értékelni. Ami a vonatkozó fejezetben ténylegesen történik, az úgysem más, mint a jelzett fogalmak egyes vonásainak rekonstrukciója, ahol is a két elemzés egymásra való vonatkoztatás híján jórészt egymás mellett párhuzamosan fut, s mindkét filozófus úgyszólván saját töréspontjaival van elfoglalva. Mindez egy „Tanulmányok Husserlről és Heideggerről” címet viselő dolgozatba sokkal jobban illeszkedett volna.

A disszertáció kifejtésmódját, mint már utaltam rá, az elemzés határozza meg. Az értekezés túlnyomórészt *elemez*, nem *ábrázol*. Elemzés nélkül persze nincs filozófia (a tiszta ábrázolás éppannyira egyoldalúság volna), ám a pusztá elemzés a dolgokat csak széttagolja, összetevőkre bontja. A tágabb, nagyobb összefüggések bemutatása, felvázolása, ábrázolása az elemzések konkrét munkájának nemhogy nem mond ellent, hanem kiegészíti azt, sőt éppen javára válik; ezek háttérben képesek az elemzések ugyanis igazán kifejteni a bennük rejlő megismerési potenciált. A töréseket és ellentmondásokat is ezen háttér előtt lehet igazán felmérni és értékelni. – Az előző tétel mellé kínálkozik egy másik is: Az értekezés túlnyomórészt *elemez*, nem *ábrázol*, de nem is ér-

telmez. Nem értelmaz abban az értelemben, amennyiben az értelmezés egyes összefüggő szövegek, szövegrészek értelmét rekonstruálja, s a rekonstruált értelmet a szövegekből nyeri, és/vagy azokon igazolja vissza, nem pusztán általuk illusztrálja.

A Bevezetés egy hosszú lábjegyzete a törésfogalom különböző jelentéseit sorolja fel különböző szerzőknél. Vajon nincs-e törés e törésfogalmak között, kérdezhetnénk elsősorban, hiszen itt rendkívül heterogén törésfogalmakkal van dolgunk. A folytonossághiány értelmében vett törés fogalma pl. számomra kevésbé látszik gyümölcsözőnek – noha persze az analitikus kijelentések szintjén, ahol minden végül is definíció kérdése, ha akarjuk, akár így is meghatározhatjuk a törés fogalmát –, hiszen ha azt mondjuk, az asztal barna, ill. az asztal fából van, akkor e két állítás között nincs semmifajta ellentmondás, nagyon is van azonban folytonossághiány, amennyiben a tárgy színéről közvetítés (folytonosság) nélkül átugrunk anyagára. A természetes szóhasználat azonban nem lát törést vagy ellentmondást abban, hogy az asztal barna és fából van. Ha törésen kissé mesterkélt módon folytonossághiányt értünk (a disszertáció, ha jól látom, *nem* – vagy legalábbis nem feltétlenül – állítja ezt, ám egyes helyeken mintha hallgatólagosan mégis így fogná fel, pl. a Heidegger ittlét és nép-felfogása közti viszony elemzésénél, ld. 222. o.: „Jól látható, hogy a 74. §-ban kidolgozott koncepció és a *Lét és idő* korábbi fejtegetései egymással összeegyeztethetetlen [én azt mondanám: egymásból nem következő – FMI] előfeltevésekre támaszkodnak”; vagy 229. o.: „Ez az új önazonosság-koncepció azonban [...] nem egyeztetető össze a *Lét és idő* túlnyomó részét meghatározó [...] felfogással” [FMI: nem folyik belőle, hozzá képest új]; ld. még pl.: 158., ahol „az ember társadalmi mivoltához, illetve az elszigetelt szabad egzisztenciához kapcsolódó elképzelések összeegyeztethetlenségéről” esik szó), akkor persze könnyű dolgunk lesz, minden filozófia nyakra-főre tele lesz ellentmondásokkal, törésekkel. Abból, hogy az asztal fából van, nem folyik, nem következik, hogy barna, de az, hogy barna, nem összeegyeztethetetlen azzal (nem mond ellent annak), hogy fából van.

A disszertáció alapvető jellegét tekintve az eddigiek fényében elmondható: nem husserli, heideggeri fogalmak, teóriák *értelme*, mint inkább *ellentmondásmentessége* (vagy ellentmondásossága) áll a kutatói érdeklődés középpontjában. Vajon egy koncepció ellentmondásmen-

tességének kimutatása egyenértékű-e azzal, hogy értelmét is megragadtuk, megértettük? Egy fogalom vagy teória lehet tökéletesen ellentmondásmentes, és teljességgel irreleváns, banális, unalmas, érdektelen (és nem kevésbé: ellentmondásos, töréspontokkal teli és teljességgel irreleváns, unalmas, érdektelen). Az ellentmondások és töréspontok kutatása végül meglehetősen elhanyagolja magát a dolgot, a dologgal való szembesítést.

Mindezt azért mondtam el, hogy egyfajta hiányérzetet jelezzek. A kielemezett törések többsége minden bizonnyal fennáll (vagy fennállni látszik), de tanácstalanok maradunk súlyukat, relevanciájukat illetően, a két gondolatrendszer összevetése is ilyenkor a háttérbe szorul: az egyikük vagy másikuk fogalomhasználatának töréseket kimutató elemzése lép az előtérbe. Ahol ellentmondásra vél bukkanni, a disszertáció nemigen vizsgálódik tovább, vajon nem az ellentmondás látszatáról van-e csupán szó, így általában azt sem vizsgálja, hogy ez a látszat vajon nem osztható-e el. Ahol a szövegszerű megfogalmazások ellentmondást sejtetnek, ott a disszertáció általában ellentmondást állapít meg (jó példa erre a következő: Heidegger „az autentikus és az inautentikus létmód egymáshoz való viszonyának tekintetében teljesen ellentétesen *nyilatkozott*”; 258.: kiem. — FMI). Nem annyira a dolog érdekli, mint inkább a megfogalmazás. (A Függelékben egy adott szöveghelyhez kapcsolódva amellet próbálok érvelni, hogy az autentikus lét-inautentikus lét heideggeri felfogásában a disszertáció által kimutatni vélt ellentmondás – ez egyfajta *ceterum censeo*-ként tér vissza: ld. 158., 217., 258., 273. – nem áll fenn, ill. feloldható, s e célból egy korábbi írásomból származó olyan megjegyzéshez kapcsolódom, amelyet a disszertáció ismer és idéz, ám e helyet az ellentmondás fennállása *mellett* hozza fel, holott az adott megjegyzést nemhogy nem annak szántam, hanem inkább az ellentmondás látszatának eloszlatására tettem.)

A törésekre, ellentmondásokra való pontszerű koncentrálás továbbá a következő dilemmával jár. Egy fogalom kimutatott ellentmondó jelentései vagy diakrón vagy szinkron jellegűek. Ha diakrón jellegűek, felmerül a gyanú, hátha nem is áll fenn az ellentmondás (az „esik az eső” és a „nem esik az eső” állítások csak akkor mondanak egymásnak ellent, ha ugyanarra az időpillanatra vonatkoznak, ma lehet igaz az, hogy „esik az eső” és holnap az, hogy „nem esik az eső”),

s kínálkozik a szemrehányás, miszerint az elemzés kétséges módon egybemossa egy fogalom vagy teória egymással nem egyidejű s így nem feltétlenül ellentmondásban álló jelentéskomponenseit. Ha szinkron jellegűek, akkor az elemzés érzéketlen a jelentésmódosulások, egy gondolatrendszer alakulása iránt, s egyoldalúan kimerevít egy adott időbeli pillanatot. Az „elemzés” terminus egyébként (csakúgy, mint az „összecsapás”, „összevetés”, „összehasonlítás”) mindenképpen valamifajta időtlenséget, vagy valamely kimerevített állapotot sugall (noha persze a szerző nagyon is jól tudja, hogy változó, alakuló gondolatrendszerekről van szó, ezt azonban jobbra csak állítja, számot adni nem törekszik róla, a kifejtésben Husserl és Heidegger „fenomenológiaiá” időtlen entitásként jelenik meg).

A disszerens módjára hasonlóképpen lehetne azt mondani: a transzcendentális kanti fogalmában súlyos törések, töréspontok ill. ellentmondások mutatkoznak. Jelöli ugyanis e fogalom egyrészt az *a priori* (metafizikai) megismerés lehetőségfeltételeire vonatkozó vizsgálódást, megismerést, másrészt ugyanakkor a metafizikai megismerés tárgyát, a transzcendens tárgyat is. Ám, ahogy ezt a Kant-kutatás keltezőképpen kimutatta, inkább arról van szó, hogy Kant a „transzcendentális” terminusnak gyökeresen új, a „transzcendens”-től markánsan eltérő jelentést adott – saját filozófiáját pedig ebben az értelemben döntő pontokon „transzcendentálfilozófiaként” határozta meg –, ezen újítását azonban nem vitte következetesen végig, időnként eltért tőle, s a „transzcendentális” terminus a hagyományos „transzcendens” értelemben is felbukkan nála. Mint Windelband utalt rá, Kant „szóhasználata ezen a ponton föltöbbször laza és meghatározatlan”, „a ’transzcendens’ és ’transzcendentális’ közötti terminológiai különbségtevése mellett Kant nem tart ki végig, nem marad hű hozzá, s ahol a saját megkülönböztetésének értelmében ’transzcendens’-re gondol, ott igen gyakran a régi beidegződésnek megfelelően a ’transzcendentális’ kifejezést használja” (bővebben ehhez ld. „Hermeneutika és filológia – pietizmus és felvilágosodás” c. idézett tanulmányom II. függelékét). Ezzel saját fogalomhasználatát Kant persze – ha akarjuk – „ellentmondásossá” tette. Ám ha rendelkezünk Kant filozófiájának valamilyen *strukturált előzetes megértésével*, plauzibilis összképével, könnyen kiigazíthatjuk magát Kantot azokon a pontokon, ahol saját új fogalomhasználatát mintegy elfeledte (egyébként időnként Kant maga is érzékelte

az ellentmondás vagy inkonzekvencia látszatát, ld. ehhez a Függelékben idézett helyet *A gyakorlati ész kritikájából*). Ilyenkor azt mondjuk: „e helyen úgy kellene fogalmaznia”, „itt éppen saját fogalomhasználatára értelmében pontosabb volna azt mondani...”. Egyszóval nem állunk meg a törés konstatálásánál, mint valamely végső és visszavezethetetlen adottságnál. A Windelband által említett „laza és meghatározatlan szóhasználat” (ennek valamilyen mértéke vélhetően minden filozófusnál föllelhető) nem takar mindig feltétlenül a dologban rejlő ellentmondást. A dolog a lényeges, nem a megfogalmazás (ezzel persze nem a „laza” megfogalmazást kívánom proklamálni vagy mentetgetni, csak arra utalok, hogy Heidegger egyes kérdésekben adott esetleges „ellentétes nyilatkozatainál” mint valami végsőnél nem feltétlenül szükséges megállnunk).

Egy ehhez kapcsolódó meggondolás a következő lehet. Ha egy fogalomban avagy egy fogalom különböző jelentéseiben töréspontok, ellentmondások mutatkoznak, a helyzet az, hogy a különböző, egymással konfliktusba lépő jelentések általában aligha azonos súlyúak: többnyire mindig van egy vagy több – nevezzük így – „vezető jelentés”, s ezzel vagy ezekkel alkalmasint egyes kevésbé releváns vagy teljesen másodlagos, hangsúlytalan jelentésrétegek konfliktusba kerülhetnek. Mondhatjuk ilyenkor joggal azt: a filozófus fogalomhasználatára nem elég konzekvens vagy félreérthető. Ez azonban nem egyjelentésű azzal, hogy fogalomhasználatára ellentmondásos. Többnyire egyfajta hierarchia érvényesül egy fogalom különféle használatai/jelentései között. Gyanítom, hogy a késői Husserl életvilág-fogalmában is meg lehetne állapítani hasonló prioritásokat, mintegy „fő- és aljelentéseket” (s az egész ellentmondás-rendszert pl. azzal a hegei filozófia értelmezéstörténetében ismert magyarázattal összefüggésbe hozni, miszerint az, ami kezdetben „Voraussetzung”, annak a végén „Setzung”-ként kell megjelennie). Egyszerűen csak szóvá tenni – leleplező módon vagy sem, elmarasztaló módon avagy éppenséggel (mint a disszerens teszi) pozitív hangsúllyal – a kollíziókat, számomra nem tűnik sem elégségesnek, sem különösképpen termékenynek, avagy azt is mondhatnám: az ilyen elemzés megáll félúton, egyfajta lemondás válik láthatóvá mögötte. Éppen a tárgyalt gondolkodó gondolatrendszerébe nem bocsátkozik bele (s azt sem nézi, az ellentmondás vajon a dolog felől nem magyarázható-e). Figyelme egyoldalúan arra koncentráló-

dik, egy-egy fogalom különböző kontextusokban való előfordulásai milyen jelentéskomponenseket eredményeznek, s ez utóbbiak vajon nem mondanak-e egymásnak ellent; ha azt kérdeznénk ezek után, a szövegek, melyekben a fogalom előfordul, miről szólnak, milyen gondolatmenetekben bukkannak fel – a válasz az lehet, hogy azt nem vizsgálta. Már magának a törésnek a rögzítésekor – amennyiben rámutat, szóvá teszi, de nem elemzi tovább – túl sokat bíz az olvasóra, mint szó volt róla, magára hagyja az olvasót. Rögzít (alkalmasint pontosan, helytállóan) valamilyen törést, de nem jár utána annak, vajon ezt mi okozza (a filozófus pusztá figyelmetlensége vagy gondatlansága?), mi motiválhatja a filozófust? Visszatérve az előző megfontolásra: a törés elemzésében az egymással kollízióba lépő oldalakat azonos súlyúként kezeli (ezt mutatja a számozás túltengése: 1, 2, 3 stb., a számsorban egymás után következő számok azonos súlyúak, és az egyes tagok egymástól diszjunkt elválnak); azt a tágabb filozófiai horizontot, amelybe az illető (alkalmasint ellentmondásos jelentéseket tartalmazó) fogalom illeszkedik, nem vizsgálja. (Az, hogy az ellentmondás pólusai a maguk logikai időtlenségében azonos súlyúak, azt jelenti, hogy egy ellentmondás – hogy úgy mondjam – érzéketlen a pólusok relevanciája iránt, relevancia-érzéketlen; ha A és B egymásnak ellentmond, előfeltételezve van azonos relevanciájuk, nem mondhatjuk azt, hogy a fajsúlyos vagy nehézsúlyú „A” ellentmond a súlytalan vagy könnyűsúlyú „B”-nek.) Ezen lemondás következtében érthető módon nem marad más hátra, mint a fogalmi törés, ellentmondás konstatálása, holott általában arról van szó, hogy egy fogalom ellentmondásossága az illető gondolatrendszer további részeivel áll összefüggésben, kihat rájuk. Egy filozófiai építmény bonyolult értelemösszefüggések – harmonikus vagy nem harmonikus, konzisztens vagy töréseket tartalmazó – illeszkedése; értelemösszefüggésekből és értelemtörésekből áll. Az értelemtörésekre való egyoldalú koncentráció elmulasztja megmutatni, milyen értelemösszefüggés törik itt meg. A töréspontokat tartalmazó építmény továbbra is építmény – nem pedig romhalmaz. Az értelemnek valamilyen mértékben össze kell állnia ahhoz, hogy benne törést tudjunk érzékelni (ez, hogy úgy mondjam, a törésérzékelés elő- és lehetőségfeltétele). Ha az értelem nem állt össze, nincs mit megtörni, nincs minek megtörnie. Egy romhalmazban nincsenek törések. (Az itt körvonaltazott álláspont mögé, úgy gondolom,

fel lehet sorakoztatni az értekezés hőseit, Husserlt és Heideggert is; vonatkozó szöveghelyeket a Függelékben idézek.)

Válaszra várnak tehát a következő további kérdések: Ha egy fogalomban töréspontok mutatkoznak, mit jelent ez a gondolatrendszer egészére nézve? Általában ugyanis nagyobb egységeket vizsgálunk: filozófiai műveket, életutakat, gondolatrendszereket ill. azok alakulását, nem pusztá fogalmakat – fogalmak konzisztenciáját vagy ellentmondásosságát. Pontosabban a fogalmak vizsgálata az előbbiek fényében tesz szert jelentőségre. Ha filozófiai világképeket nem is lehet alapfogalmak beható vizsgálata nélkül érdemi módon jellemezni (ez igen szakszerűtlen volna), úgy az utóbbiak mindenekelőtt épp az előbbi funkciójaként tesznek szert jelentésre (elengedhetetlen), vizsgálatuk mégsem öncél. A fenomenológiára ez különösképpen jellemző: elsősorban dolgokkal foglalkozik, nem fogalmakkal. Nem fogalmak konzisztenciáját vagy ellentmondásosságát akarjuk elsősorban megvizsgálni, hanem annak utánajárni, hogy az illető fogalmak hogyan – harmonikusan vagy törésekkel – illeszkednek a gondolatmenet egészébe, ez utóbbi pedig hogyan bontakozik ki. A törés által végső fokon nem egy fogalom törik meg, hanem maga a rendszer. A gondolatmenet egészének vagy a rendszernek a főlvázolására nem történik azonban kísérlet. (A 62. oldalon az olvasható, miszerint „E nagyvonalú stratégia eredményeképpen új töréspontok keletkeznek a husserli filozófia építményében”, a 60. o. 130. jegyzetben pedig arról, hogy Husserlnél „az új tapasztalati mezők bevonása [...] új töréspontok felbukkanását is eredményezi”, s itt azt kérdezzük: a régieket vajon láttuk?)

Ha már Kantról esett szó: az antinómiák vizsgálatában Kant nem állt meg az összeütközés konstatálásánál: nagyon is igyekezett utánajárni annak, mi okozza az ész önmagával való összeütközését, meghasonlását, s ugyancsak igyekezett kimutatni, milyen észérdek (úgy is mondhatnánk: milyen filozófiai világkép) az, ami a tézisek ill. antitézisek felállítása és védelmezése mögött munkál, miben áll sajátos racionalitásuk, mi az, ami elfogadásukat motiválja, kellőképpen megalapozza (pl. megismerési érdek *versus* erkölcsi érdek). S ezek után még az antinómiák feloldására is kísérletet tett. A feloldás annyit tesz: az ellentmondásról kimutatható, hogy látszólagos, a különféle, alkalmassint ellentétes jelentések nem ugyanarra a dologra vonatkoznak. Ehhez megint csak az illető gondolkodói utak tágabb összefüggéseinek

felvázolására volna a szükség, a disszertáció azonban – mint jeleztem – erről tudatosan lemond.

III. 2. „A tapasztalati ráirányulás és a tapasztalati tárgy közötti korrelációs viszonyt” a disszertáció „nagy jelentőségű szempontnak” (11.) tartja – teljes joggal. Bizonyos értelemben a fenomenológia specifikuma ez, s menetében az értekezés többször is visszatér hozzá. Ezek után ha azt olvassuk: „Husserl módszertani alaptétele, miszerint a vizsgált tárgyat a megmutatkozásmódjával együtt kell vizsgálni és e megmutatkozást módszertani eszközökkel, a hozzáférésmód tudatos kiépítésével kell előkészíteni” (134.; ld. még több helyen, pl. 29: „A fenomenológus soha nem elégedhet meg azzal, hogy a tárgyat magában véve vizsgálja, hanem mindig fel kell tennie a kérdést, hogy vajon milyen hozzáférésmód tette lehetővé, hogy a tárgy így és így adódik számunkra”), akkor arra gondolunk, milyen jó volna, ha a disszertáció maga is gyakrabban tenné ezt, gyakrabban élne e módszerrel. Vagy ha az áll a szövegben, hogy a hermeneutikai szituáció ezzel összefüggő, ehhez kapcsolódó heideggeri „felfogása radikálisan szakít a kívülről álló felsőbbes pozíciójával, s azt közvetíti, hogy semmiképpen sem tudjuk tárgyunkat a mindenkori értelmezési szituációtól függetlenül vizsgálni” (99.), ha ezt olvassuk, csak sajnálkozhatunk amiatt, hogy jelen disszertáció ezt nem vonatkoztatta nagyobb mértékben önmagára is, főként akkor, amikor minduntalan fensőbb pozícióból fogalmaz, pl. pontokba szedve „megmondja”, „kianalizálja” egy-egy fogalom – önmagában, azaz felső nézőpontból tekintve – milyen összetevőkből áll (egyetemi, didaktikai szempontból persze ez ellen persze nem lehetne kifogást emelni) – arról nem is beszélve, amikor preskripciókkal előírja, egy filozófiának milyen követelményeket *kell* kielégítenie –, amikor felülről töréspontokat, ellentmondásokat állapít meg egy husserli vagy heideggeri fogalom különböző előfordulási helyei között anélkül, hogy a vonatkozó helyek súlyozását elvégezné vagy a vonatkozó gondolatmenetek rekonstrukciójából bontaná ki a töréseket, vagy amikor tárgyiidegen, konstruktív ellenvetéseket fogalmaz meg (ld. ehhez a Függelékét). Persze a kívülről, felülről való közelítés vagy megítélés követelményét már valamilyen értelemben a Bevezetés megfogalmazta (ezt ráadásul az értelmezés előnyének tartva), amikor arról ejtett szót, miszerint „a töréspontok szükségszerűségére vonatkozó té-

zis [...] által képviselt nézőpont alkalmasnak tűnik arra, hogy Husserl és Heidegger filozófiai összecsapásának elemzéséhez megfelelő *külső pozíciót biztosítson*” (17., kiemelés az eredetiben). Mit jelent itt a „külső”? S miért „megfelelő”? Hogy kezdetben nem kell magunkat sem Husserl, sem Heidegger mellett elköteleznünk, az meglehetősen nyilvánvaló és teljes mértékben akceptálható. Ám a „külső pozíció” szorgalmazása, amit e ponton nemigen értek, az előrehaladó elemzések felől visszatekintve mégis inkább arra a jelentésre tesz szert, hogy az elemzés szisztematikus kerete és középponti metodikai eszköze mintegy maga helyezi magát a fenomenológiaellenesség–fenomenológiátlanság gyanúja alá, vagy legalábbis menti fel/vonja ki magát fenomenológiai mércék alól. Vajon saját elemzési szempontjait, a töréspontok kimutatásának hogyan-ját a disszertáció mentesíteni törekszik a fenomenológiai hozzáférés vagy igazolás kötelezettsége alól?

„[...] töréspontról... akkor beszélhetünk”, hangzik a definíció, „*ha egy adott filozófia gondolati mintázatát, logikai rendjét, illetve az alapvető előfeltevések és a kifejtés tartalmát tekintve összeegyeztethetlenséget, szakadást találunk*. Ha egy-egy filozófiát mint kibontott fogalmi textúrát fogjuk fel, akkor a töréspont nem más, mint e textúra mintázatán fellépő szakadás.” (14. sk.) Ezt a meghatározást teljes mértékben, tiszta szívvel elfogadhatjuk, csak épp annyit kell ennek értelmében hozzáfűznünk: a textúrát, illetve annak mintázatát előbb létre kell hozni, pregnáns értelemben meg kell szőni, avagy a szőtest láthatóvá tenni ahhoz, hogy láthatóvá váljék rajta a szakadás. Abból, hogy egy fogalom két vagy több összetevője között feszültség, ellentmondás, törés vagy összeegyeztethetlenség mutatkozik, vajon megtudunk-e már egyúttal valamit a textúráról is? Arról, hogy magán a textúrán ezáltal milyen szakadás keletkezett? Itt visszatér a tágabb gondolati keretek vagy összefüggések vázolásáról való lemondást illetően fentebb szóvá tett hiányérzetünk. A pontszerű elemzések sajátossága, hogy nem annyira ráközelítenek a szövegre – sokkal inkább már mindig is túl közelről indítanak. A tágabb összefüggések így érthető módon nem jutnak szóhoz. A fókusz nem fokozatosan szűkül – már eleve szűkre van állítva. A textúra szövetének láthatóvá tételéhez bizonyos távolságra, eltávolodásra, rálátásra – majd ezt követő és ezáltal lehetővé tett ráközelítésre – volna szükség (hasonlóan ahhoz, ahogy a disszertáció a heideggeri létmegértés-fogalmat illetően a szabad játéktér fogalmát pozitív érte-

lemben emeli ki). Eklatáns példa erre a Bevezetés legelső mondataira vonatkozó, fentebb bizonyos részletességgel megfogalmazott észrevételeink. Szimptomatikus, hogy a legelső mondatot annak közepén már egy alapjaiban magyarázó-módosító lábjegyzet szakítja félbe, máris maximálisan szövegközelben, a problémák dzsungelében vagyunk, ahol a szerző az olvasóját ide-oda táncoltatja. Majd hirtelen váltás (mondhatni: törés) áll be, és *a* fenomenológiáról, illetve *a* filozófiáról következnek olimposzi magasságból vagy madártávlatból megfogalmazott tételek. E váltás azután az értekezés előrehaladtával többször megismétlődik

IV.

Egyes tézisekhez, konkrét szöveghelyekhez kapcsolódó megjegyzéseimet, észrevételeimet a Függelékben próbálom – vázlatosan és korántsem kimerítő jelleggel – megfogalmazni. Schwendtner Tibor eddigi munkáinak erőssége az új összefüggések friss szemmel való érzékelése, új tartományok felfedezése volt (ez már Heidegger tudomány-felfogásáról írott kandidátusi disszertációját jellemezte); úgy gondolom, jobban tette volna, ha kitart emellett, és nem törekszik kényszerdedten szisztematikus tagolásra, zártságra. (E törekvésnek pl., ha jól látom, a 2003-as tanulmánykötet egyik figyelemre méltó része, az *una*-*loma*-téma heideggeri rekonstrukciója szinte teljes mértékben áldozatul esett [2003: 83–105.] – érthető módon, hiszen nem kínálkozott Husserlrel való párhuzam, ugyancsak a kötetet záró „Kis mese a legutolsó nagy történetről” című gondolatébresztő írás.) Ezzel csak önmagának (meg olvasójának) okozott szükségtelen nehézségeket. Nem mintha az általános „filozófiaelméleti” részekben ne bukkannának föl érdekes gondolatok, így pl. az időnként harmadik, időnként második pontként megfogalmazott szabadság-praxis témaköre. Ezt látom ugyanakkor a legkevésbé kidolgozottnak mind „filozófiaelméletileg”, mind a konkrét Husserl-, Heidegger-elemzések szintjén. Már maga a szóhasználat, a témakör megjelölése is erősen ingadozik s elmosódó marad (praxis, cselekvés, szabadság, önazonosság, ehhez járul később: közösség, történetiség stb.), de ha már a disszertáció a „praxis” korántsem egyértelmű és problémamentes kifejezését látta célszerűnek

használni (nem: *alkalmazni* – a disszertáció különben többnyire korrekt nyelvhasználatának az „összecsapás” mellett ez egyik – fenomenológiai-hermeneutikai szempontból is – fájó pontja), akkor figyelme kiterjedhetett volna a szekundér irodalom egyik ebben a témakörben alapvetőnek számító munkájára, Franco Volpi „Dasein als Praxis” című, minden világnyelven (nota bene: még magyarul is, ld. *Magyar Filozófiai Szemle* 1991/4–5.) hozzáférhető alapvető tanulmányára. A disszertáció különben impozáns anyagot mozgat meg – s itt visszatérek a bevezetőben mondottakra – mind a primér, mind a szekundér irodalom tekintetében. Vitathatatlan, hogy Schwendtner Tibor értekezése széles körű műveltségen, kiterjedt tárgyi tudáson alapul, nagy tudásanyagot foglal magában, és hasznosít széles ívű, sokfelé elágazó elemzésekben. Témakijelölésének tudományos aktualitása, a szerző átfogó ismeretei, a földolgozott irodalom kiterjedt volta, a szerzőnek a tárgyalt témák terén tanúsított elemzőkészsége alapján javaslom a disszertáció nyilvános vitára bocsátását s a jelölt számára az MTA doktora cím odaítélését.

FÜGGELÉK

Egyes szöveghelyekhez kapcsolódó megjegyzések

(A világos elkülöníthetőség érdekében saját megjegyzéseimet helyenként „FMI” rövidítéssel kapcsolom a vonatkozó szöveghelyekhez.)

A fenomenológiának a tapasztalatfogalomhoz kapcsolódó összefoglaló meghatározásai:

9. o.: „a fenomenológia kizárólag *a kritikai módon eljáró tapasztalatanalízis* révén próbál ismerethez jutni”

10. o.: „a fenomenológia a mai napig tapasztalatanalízisnek tekinthető”.

17. o.: „A husserli fenomenológia [...] , kritikai tapasztalatanalízisként határozta meg magát.”

81. o.: „Mint láttuk [FMI: én nem láttam], Husserl és hozzá kapcsolódva Heidegger is a fenomenológiát intencionális tapasztalatanalízisnek tekinti”.

127. o.: „Hozzátehetjük még ehhez, hogy a fenomenológia – mind Husserl, mind pedig Heidegger szerint – tapasztalatanalízis.”

178. o.: „Sokszor hangsúlyoztuk már, hogy a fenomenológia Heideggernél – hasonlóan Husserlhez – intencionális tapasztalatanalízis”.

263. o.: „Vizsgálataink során abból indultunk ki, hogy a husserli és a heideggeri fenomenológia nem más, mint intencionális tapasztalatanalízis”, ehhez kapcsolódóan a 685. jegyzet: „Abban a kérdésben, hogy a fenomenológia nem más, mint tapasztalatanalízis, egyetértés van a fenomenológián belül.” Bibliográfiai utalások hiányoznak. Ki ért egyet itt kivel?

264. o.: „Kiindulhatunk a mindkét fenomenológus által elfogadott [??] önmeghatározásból, mely szerint a fenomenológia intencionális tapasztalatanalízis” [??] — FMI: egy önmeghatározás hogyan lehet elfogadott? Lehetséges-e, hogy adok önmagamról egy önmeghatározást, s azt nem fogadom el? Inkább valami ilyennek kellene állnia: „osztott”.

Már az opponensi véleményben utaltam rá, hogy e szöveghelyekben ingadozás mutatkozik aközött, hogy itt a disszertáció értelmezéséről vagy az értelmezett szerzők önértelmezéséről van-e szó. A következőkben egy másik kérdést is fel szeretnék vetni. Vajon nincs-e szó itt ebben az általános meghatározásban a tapasztalatfogalom túlfeszítéséről, kontúrjainak elmosódásáról? Vajon nem tudatosságot takar-e a tapasztalat? Tudatosság *versus* tapasztalat. Vajon a disszertáció által Husserl reflexió- és Heidegger megértésfogalma között vázolt párhuzam kellőképpen jellemezhető-e a tapasztalattal, tapasztalatisággal? Azt mondhatom pl. értelmesen, hogy reflexiókat végeztem, de mondhatom-e azt, hogy reflexiókat *tapasztaltam*? A megértésnek is valamilyen – preontológiai – szinten nyilván tudatában vagyok, de vajon *tapasztalom-e* a megértést (vagy az értelmezést)? Mind az igenlő, mind a nemleges válasz mesterkéltnek, kényszeredettnek tűnik (pontosabban: az igenlő válasz magától értetődőnek, a nemleges abszurdnak), ezért valószínű, hogy a kérdés nem jó. Heidegger a megértés/értelmezés jellemzésénél nem használja mértékadó módon (terminológiai súllyal) a tapasztalat kifejezést. A megértés/reflexió valamilyen szinten bizonyára tudatos, de mondhatjuk-e, hogy tapasztalt? Nyilván aligha lehetséges nem tapasztalt megértés/reflexió, ám a fenomenológiai tapasztalatfogalom újdonsága az volt, hogy olyan dolgokat vélt tapasztalatilag hozzáférhetővé tenni, melyekre vonatkozóan tapasztalatmentes konstrukciók már rendelkezésre álltak.

Heidegger számára a kérdés nem az, hogy a tapasztalat nyelvi-e, hanem az, hogy a megértés/értelmezés nyelvi-e, pontosabban az, hogy miképp kapcsolódik a megértéshez/értelmezéshez a beszéd/nyelv. Heidegger szemszögéből fonákul hangzik az a megállapítás, mely szerint „Az első két mozzanat, a hangoltság és a megértés tehát terjedelmileg átfogja az emberi tapasztalatot” (119. o.): ha valami átfog, akkor az az ember léte (pedánsan: In-Sein-je). A fenomenológiának a tapasztalatfogalom általi jellemzésére való törekvés beleolvastatja Heideggerbe a tapasztalatfogalmat ott is, ahol nincs benne. Lásd még 119. o.: „a hangoltság és a megértés [...] együttesen, egybefonódottan alkotják a tapasztalat lehetséges dimenzióit. Ennek megfelelően a megértés mindig hangolt megértés, a hangoltság pedig mindig megértett hangoltság.” Minek megfelelően? Hangoltság és megértés szoros egymásbafonódásának állítása teljesen helyénvaló. De Heidegger, ha jól látom, sehol sem beszél arról, hogy e kettő „a tapasztalat lehetséges dimenzióit” alkotná, vagy hogy a beszéddel ill. a nyelvvel „e három struktúra mint három egymást határoló terület fedné le a tapasztalati mezőt”. (119.) E három struktúrát Heidegger nem foglalja valami olyan, mint „tapasztalati mező” alá. Azután: három vagy kettő? A fenti idézetek ebben a tekintetben is igazodnak.

119. o.: „Heidegger egyértelműn elutasítja annak a lehetőségét, hogy létezne valamiféle eredeti emberi tapasztalat, amely csak utólag kapna nyelvi kifejezést,” – Óvatosabban fogalmaznék. A fő mű ezen részei erős Husserl-hatást mutatnak, s a tiszta jelentések nyelvmentes szférájának gondolatát megengedik, sőt néhol előfeltételezik. Ld. pl. „Den Bedeutungen wachsen Worte zu.” (*Sein und Zeit* = SZ 34.§., Tübingen: Niemeyer, 1979, 161. o.) Amihez a szavak hozzánőnek, nyilván nem lehet eredetileg maga is szó. A tiszta jelentések eszerint (még egyelőre) „szótlanak”. Gadamer hasonlóképpen látja a dolgot. Szerinte a tapasztalat a nyelvi kifejezés irányában mozog, mint fogalmaz, „a tapasztalatnak magának része, hogy keresi és megtalálja az őt kifejező szavakat” (*Gesammelte Werke* = GW 1, 421. o. = *Igazság és módszer*, 1. kiad., 291. o.). Ám ha keresi, akkor ez annyit jelent: nincs meg már kezdetben. Ha nem kellene keresnie, ha már mindig is nyelvi volna, akkor nem kellene megértésünket, értelmezésünket újra és újra átfogalmazni (amint jelen opponens teszi újra és újra, s tette vélhetően disszerens is). Lásd

még ehhez 117. o.: „E fejezet két kérdést szeretne tisztázni: először is azt, hogy a Heidegger által átdolgozott, úgynevezett hermeneutikai fenomenológia fenntartja-e azt a husserli előfeltételezést, mely szerint elkülöníthető egy nyelv előtti tapasztalati bázis, amelyre támaszkodva a nyelvi módon áthagyományozott gondolatok kritikáját el lehet végezni. A második kérdés akkor merül fel, ha az első kérdésre nemmel válaszolunk [FMI: de nem merül fel, mert nem válaszolhatunk egyértelmű nemmel]. Ha ugyanis nincs ilyen nem-nyelvi, eredeti tapasztalati bázis, akkor beleütközünk a problémába, hogy mire támaszkodva végzi Heidegger a destrukciót, milyen megkülönböztetés segítségével választja szét a pusztán nyelvi konstrukciót a dologtól magától.” Ebből kitűnik, hogy a kritériumprobléma csak sajátos feltételek fennállása esetén fogalmazható meg. Ha a második kérdés nem merül fel, akkor nem ütközünk a mondott problémába.

Azután: tapasztalok-e egy fantáziaképet (s nem inkább elképzelek) vagy csak tapasztalni vélek? Mi is pontosan a különbség? Egy fantáziakép elképzelése tapasztalat vagy nem tapasztalat? Mind az igen, mind a nem mesterkéltnél. Valószínű, hogy a tapasztalatfogalom ebben a régióban nem operacionalizálható. „A vele való beszélgetésben az a benyomásom támadt/alakult ki...” Nem abszurd-e a kérdés: „És ezt a benyomást tapasztaltad is?” Nyilván. Hiszen létezhet-e nem tapasztalt benyomás? Mire jó itt a tapasztalatfogalom? „Erős fájdalmat éreztem a mellkasomban.” „És ezt a fájdalmat tapasztaltad is?” A „tapasztalni”-nak olyan kontextusokban van értelme, ahol pl. a „Hörensagen”-nel állítható szembe: a hallomás, a kiüresedett tradíció, a gondolattalan, tekintélyelvű átvétel alternatívájaként.

38. o.: „Heidegger azt is nehezményezi, hogy a husserli transzcendentalis fenomenológiában hiányzik az intencionalitás létére, illetve a lét mint olyan értelmére vonatkozó kérdés”. Szűk fél oldalba (egy bekezdésbe) van szorítva Heidegger legalapvetőbb Husserl-kritikája A 40. lapon előkerül Heidegger Husserl-kritikájának középponti terminusa, a „fenomenológiátlan”, „nem-fenomenológiai”, de minden magyarázat nélkül.

57. o.: „Igen komoly akadályok nehezítik, hogy e kérdést [hatott-e Heidegger Husserlre?] megnyugtatóan eldönthessük.” Miért kell a kérdést eldönteni (pláne megnyugtatóan?). Mi a tétje e kérdés eldöntésének? Ez egy pedánsan akadémikus kérdés a Husserl- és Heidegger-fenológián belül. Maga a disszertáció sem dönti el. Vizsgálni attól persze lehet, ám ez a felütés túlzott fontosságot tulajdonít neki.

59. o.: „a késői Husserl filozófiája *részint* Heidegger fenomenológiájára adott válaszként értelmezhető”.

60. o.: „a 30-as évek elején fordulat következett be Husserl filozófiájában és ez a fordulat *egyértelműen* összefüggésbe hozható a heideggeri kihívással.” (Kiemelés — FMI.)

61. sk. o. „a késői Husserl írásait [...] olyan rafinált válaszadási stratégiának tekinthetjük, mely leginkább arra a módra hasonlít, ahogy annak idején Descartes a szkepticizmussal szemben járt el”. Ez nem világos, és a mondat végén álló 136. jegyzet nem ezt világítja meg.

131. o.: „A *Lét és idő* felépítésében, a mű gondolatmenetének kialakításában három kitüntetett tapasztalati mező játszik kulcsszerepet: a szorongás, a halál felé való lét és a lelkiismeret tapasztalata” Miért három, miért ez a három? Már megint a kategorikus fogalmazásmód. Alternatív fogalmazás: „Szeretnék kiemelni”. „A *Lét és idő* felépítésében, a mű gondolatmenetének kialakításában három kitüntetett tapasztalati mezőt szeretnék kiemelni.” Ezzel a fogalmazásmóddal szemben – még akkor is, ha nem követi semmiféle indoklás – nem lehetne kifogást emelni. Vö. még 92. o.: „három alapvető jelentésrétegből tevődik össze” *versus* pl. „három alapvető jelentésrétegre szeretném ráirányítani a figyelmet”. Kategorikus fogalmazások sora. Az olvasó tehetetlenül áll velük szemben.

133. o.: „A görög gondolkodás és az antik görögség alaptapasztalatai Heideggert [...] egész életében rendkívüli intenzitással foglalkoztatták”; „próbálta a görög tapasztalatot elevenné tenni” — FMI: „görögség alaptapasztalatai”, „a görög tapasztalat”: helyesebb volna azt mondani: alapgondatok. A görög tapasztalatokhoz Heideggernek nem

volt hozzáférése (nem élt akkor), csak az alapfogalmakhoz (ouszia, physis stb.); ezeket törekedett tapasztalatokra visszavezetni. Lásd még 132. o.: „Heidegger alapjában két különböző, az európai kultúra és tudomány kialakulásában döntő szerepet játszó tapasztalatot (FMI: inkább annak fenomenológiai elemzését) vont be filozófiájának kidolgozásába: a görög filozófia háttérében álló tapasztalatokat és az őskeresztény közösségek életvitelét és írásait meghatározó alaptapasztalatokat.” Heidegger a görög filozófiát és a keresztény teológiát (azok fogalmait, fogalmiságát) törekedett fenomenológiailag hozzáférhetővé tenni a megfelelő alaptapasztalatokra való visszavezetés révén, nem pedig görög vagy őskeresztény tapasztalatokat elemzett vagy „vont be”. A tapasztalatfogalom túlhajtása.

133. o.: „A fentiek alapján talán nem túlzás azt állítani, hogy a két fenomenológus közötti gondolati küzdelem ...” 1. itt végre (helyesen) nem „összecsapás”, 2. Mintha mindkettő számára csakis a másik létezne. Bár a disszertáció tudja, hogy mindkét filozófust több hatás érte, hogy gondolatrendszerük nem statikus, hanem folyton alakuló-fejlődő volt (ld. a következő megjegyzést), mégis minduntalan úgy tűnik fel, mintha csak egymással folytattak volna kritikai dialógust, s kettőjükön kívül más nem is léteznék. Husserl Heideggerrel, Heidegger pedig Husserllel „csapott össze”. Lásd 129. o.: „Persze az előfeltevések és a kitüntetett tapasztalati területek közötti korreláció nem statikus természetű, a két fenomenológus önmagával és gyakran a másikkal (és persze további filozófusokkal) is küzd.” További kifejtés azonban nem következik. A választott összevetés keretei között sem az egyik, sem a másik szempont nem jut megfelelőképpen érvényre. Lásd még 56. o., 119. j.: „Továbbá figyelembe kell vennünk, hogy Frege és Natorp is szerepet játszott Husserl gondolkodói fejlődésében.” A disszertáció ezt a fejlődéstörténeti dimenziót a vizsgálódás jellegét alapjaiban nem befolyásoló szüksézhívó megjegyzésekben mintegy „letudja”. Husserl és Heidegger csak egymás felé forduló oldalaikkal jelennek meg.

134. o. ... „a két fenomenológia vakfoltjait, töréspontjait”: statikusként állítja be.

„A két fenomenológus”, „mindkét fenomenológus” stb.

Jézus követői, azok, akik benne a megváltót, az istenembert érzékelték, keresztényeknek nevezték magukat. Érdekes kérdés, hogy a kereszténység megalapítója vajon maga keresztény volt-e. Vagy hogy Marx marxista volt-e? Ha kereszténynek lenni annyi, mint Jézus követőjének lenni, akkor a válasz nemleges (mint ahogy Marx is egy ízben tagadta, hogy ő marxista volna). Vajon a fenomenológia megalapítója maga fenomenológus volt-e vagy nem? Azután Heideggert lehet persze főként életműve egyes szakaszai és gondolati rétegei tekintetében fenomenológusként is leírni, de más jellemzés is helyénvaló lehet. Én magam inkább a kézenfekvő „két filozófus”, „két gondolkodó” stb. megnevezéssel éltem volna. A fenomenológiára vonatkoztatva mindketten elszürkülnek.

134. o.: „e pont alkalmasnak tűnik arra, hogy előzetesen felkutassuk a két fenomenológiai kísérlet főbb töréspontjait” [FMI: inkább: jellemzőit], azokat a dilemmákat, melyek a már jelzett [Hol? 12. o.? De ott csak az 1. stimmel, avagy 18. o. zárójel? De az is csak részben stimmel] három nagy tematikában, 1. a létezők egészére vonatkozó kérdésben, 2. az ömazonosság és cselekvés végső kérdéseiben és 3. a fenomenológia önértelmezésének problémáiban kifejezésre jutnak.

134. o.: „Husserl módszertani alaptétele, miszerint a vizsgált tárgyat a megmutakozásmódjával együtt kell vizsgálni...” FMI: Jó volna, ha a disszertáció is ezt tenné, vö még 11.

81. o.: „A filozófiai vizsgálat kezdetét részben módszertani döntések jelentik: 1. a filozófiának ki kell alakítania a számára mértékadónak tekintett *hozzáférésmódot*, mellyel korrelatív viszonyban áll az adott filozófia számára *legitim tárgyak köre*; 2. a filozófiának meg kell választania azt a *nyelvet* is, amelyen a filozófiai elmélet kifejtése történik” — FMI: Miért „kell”? S mit jelent mindez?

81. o.: „1. A filozófiai vizsgálat kezdetén mindenképpen döntés születik a *filozófiai tárgymegragadás módját* illetően, amely a filozófiai kutatás *legitim tárgyainak körét* is meghatározza. Mint láttuk [én nem

láttam – FMI] Husserl és hozzá kapcsolódva Heidegger is a fenomenológiát intencionális tapasztalatanalízisnek tekinti ...” Ez még 9. o.-n mint a szerző összefoglaló értelmezése jelent meg, itt Husserl–Heidegger szájába van adva.

144. o.: „Talán a husserli ösztöntan e rövid bemutatása is érzékelteti azt az ellentmondásosságot [?], mely ezt az elméletet meghatározza. Az ösztön egyértelműen pszichológiai, biológiai fogalom, miközben tudjuk, hogy Husserl egyértelműen elhatárolta fenomenológiáját a pszichologizmustól [...]” – De hát eleve más egy naturalisztikus-biológisztikus ösztönfelfogás s egy fenomenológiai leírás tárgyává tett ösztöntan. Miért kell eleve a kettő között ellentmondást feltételezni? A pszichologizmustól való elhatárolódás a fiatal Husserlre jellemző, itt pedig egy időskori gondolatról van szó. A fenomenológiai (transzcendentális) mezőn *belül* miért volna egy ilyen teória illegitim? Hasonló ez a két hegeli Fenomenológiához. Egyrészt a rendszer Bevezetése, másrészt rész a rendszeren belül, s a kettő között nincs semmiféle ellentmondás. – A szöveg így folytatódik: „[...] és a transzcendentális ösztön fogalma is egyértelműen utal arra, hogy nem pszichológiai elmületről van szó. Fölmerül azonban a kérdés, hogy Husserl szerint honnan származnak az ösztönök, mit jelent ebben az esetben a transzcendentális megközelítés. Nam-In Lee – egyébként kitűnő – interpretációja ebben a kérdésben nem élezi ki a husserli elméletben meglévő ellentmondásokat.” A disszertáció itt is az ellentmondások kiélezésének irányában mozog: én nem zárkoznám el eleve attól, hogy kibékíthetők az ellentmondások.

„Mint látni fogjuk”

Túl sok „Mint látni fogjuk” stb. Egy bizonyos mennyiségű anticipáció vagy visszapillantás („mint láttuk” stb.) nem csupán elfogadható, de kifejezetten hasznos is lehet (főltéve, ha valamilyen egyéb megjelölés is követi, s nem az olvasónak kell fáradságosan utánajárnia annak, hol is „láttuk”). Ám a „láttuk” („látni fogjuk”) sok mindent rejthet magában, rendkívül különböző mélységű tematizálási szinteket. Ráadásul amit „láttunk”, az esetenként csak az utalás szintjén jelent meg, amit

pedig „látni fogunk”, nem mindig bizonyul részletes és meggyőző ábrázolásnak. Amire a disszertáció az esetek túlnyomó részében használja e kifejezéseket, az az előtérbe helyezett töréspont-, ellentmondásteória, s szeretnénk valóban „látni” ezeket. A túl sok anticipáció azzal is összefügg, hogy a disszertáció gyakran épp tárgyalt témája fölött lebeg, nem arról beszél, amiről beszél. Átpillant fölötte előre és hátra. További retorikus megerősítése valaminek, aminek még jönnie kell.

67. o.: „Mint látni fogjuk, az életvilág e Janus-arcú jellege a belső ellentmondások további két pontjával is szoros kapcsolatban van.”

135. o.: „A szemlélő és a szemlélt azonossága azonban, mint rövidesen látni fogjuk, a transzcendentális fenomenológia végső felépítése szempontjából rendkívüli nehézségeket fog magában rejtteni.”

147. o., 365. j.: „Vö. 2.2. fejezet, ugyanakkor, mint rövidesen látni fogjuk, a húszas évek közepétől, tehát a nagy Husserl-kritikákkal egy időben, maga Heidegger is közeledni fog a transzcendentális gondolkodás bizonyos vonatkozásaihoz.”

148. o.: „Az emberi ittlét fogalmát ezért Heidegger alapvető törekvései gyűjtőpontjának tekinthetjük, amely így természetesen e törekvések közötti feszültséget is magában hordozza. E kulcsfogalom és a benne rejlő feszültségek elemzése előtt mindenképpen szükségesnek látszik annak bemutatása...”

173. o., 451. j.: „[...] a következő fejezetben látni fogjuk, hogy súlyos nehézségekbe ütközött a véges ittlét analitikájának és a fundamentálonológának az összekapcsolási kísérlete”.

209. o.: „E két alapvető jellegzetességből azonban, mely szerint 1. az ember léte mindig a sajátja, 2. e lét nem dologi jellegű, hanem lehetőségek sokasága, súlyos dilemmák, s mint később látni fogjuk, paradox viszonyok következnek.”

209. o., 557. j.: „A gondolatmenet e pontján szándékosan nem élezem ki e feladat, 'önmagunk választása' paradox nehézségeit, melyekről a későbbiekben még részletesen beszélni fogok.”

219. o.: „E történeti és közösségi természetű megoldás azonban, mint látni fogjuk, súlyos következményekkel terhes.”

60. o., 130. j.: „A teljességre való törekvés, az új tapasztalati mezők bevonása, mint látni fogjuk, új töréspontok felbukkanását is eredményezi.” [Opponens a régieket sem látta.]

85. o., 182. j.: „A megértés, mint látni fogjuk, tipikus fedőfogalom, melynek révén Heidegger már a módszertanának kiindulópontjába beépítette azokat a feszültségeket, melyek aztán az egész filozófiáját meghatározzák.”

90. o., 200. j.: „Mint később látni fogjuk [...] a tudat idői természete paradox nehézségeket teremt az önmegragadás reflexív folyamatában.”

95. sk. o.: „A heideggeri megértésfogalom háromosztatúsága megfeleltethető az emberi ittlét meghatározásaiba kódolt háromféle emberképpnek, melyek már a heideggeri filozófia előfeltevéseit is meghatározzák, és rendkívüli tektonikus feszültségeket keltenek.” Zárójelben elhangzik, hogy „e hármias emberképpel kapcsolatban lásd még a 3.2.2. fejezetet”, így tehát itt is anticipálásról van szó. (A zárójelben levő „még”-et nem tudom értelmezni.)

96. o.: „az ittlét elszigetelt (?) egzisztencia, amelynek legsajátabb lennitudása éppen abban nyilvánul meg, hogy szemben áll a társadalmilag konstituált világgal”. – Az „elszigetelt” jelző használata a *Dasein* vonatkozásában (szembeállítva a társadalmisággal) itt és másutt számomra leegyszerűsítésnek, a korai vagy hagyományos „egzisztencialista” Heidegger-értelmezések és félreértések reminiscenciájának tűnik (ebből nincs ugyan sok, jószérivel ez az egyetlen, ez azonban újra és újra feltűnik). A szövegbázis, melyre egy ilyen értelmezés támaszkodik, igen szűk; jobbra csak a fő mű szorongás-paragrafusa (40. §.) jön

szóba, s bár itt valóban előfordul az „egzisztenciális 'szolipszizmus'” kifejezés (SZ, 188. o.), Heidegger nyomban világossá teszi, hogy itt a szolipszizmus igen sajátos fajtajáról van szó (ezt már amúgy az idézőjel is jelzi, a szöveg így hangzik: „Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt”), a fő mű megjelenésével hozzátéveleg egyidejűleg tartott előadásain ill. az ekkor megjelent egyéb írásaiban pedig többször is visszatért erre a lehetséges félreértésre, arra nevezetesen, miszerint számára az emberi ittlét nem volna más, mint az elszigetelt egyén, az egoista, szolipszisztikus individuum (ld. pl. GA [= Gesamtausgabe] 26: 172 [Das Dasein ist „nicht das egoistisch Einzelne, nicht das ontisch isolierte Individuum”), 240. skk., különösen 245. o., GA 9: 157. o.). A fő mű kérdéses helyén szereplő „Vereinzelung” („Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«”; SZ 188. o.) magyarázataként figyelembe veendő az 1929/30-as előadás következő helye: „Endlichkeit ist nur in der wahren Verendlichkeit. In dieser aber vollzieht sich letztlich eine *Vereinzelung* des Menschen auf sein Dasein. Vereinzelung – das meint nicht dieses, daß der Mensch sich auf sein schwächtiges und kleines Ich versteift, das sich aufspreizt an diesem oder jenem, was es für die Welt hält. Diese Vereinzelung ist vielmehr jene *Vereinsamung*, in der jeder Mensch allererst in die Nähe zum Wesentlichen aller Dinge gelangt, zur Welt.” (GA 29/30: 8. o., vö. uo. 301. sk. o.) Kiegészítésképp kínálkozik ehhez még a következő késői megfogalmazás: „Doch einsam kann nur sein, wer nicht allein ist; nicht allein, d.h. nicht abgesondert, vereinzelt, ohne jeden Bezug. Im Einsamen west dagegen gerade der Fehle des Gemeinsamen als der bindendste Zug zu diesem” (*Unterwegs zur Sprache*, 265. o.). Ld. még: „Was für die Gemeinschaft gearbeitet wird, kann nicht ausschließlich *innerhalb* und *durch* die Gemeinschaft entstehen, sondern bedarf der echten Einsamkeit und Sammlung” (GA 16: 309. o.; ld. még GA 39: 143. o., a fiatalkori előadásokon pl. GA 63: 7. o.).

105. o., 241. j.: „Heidegger néhány évvel később mégis megpróbált olyan végső pozíciót kidolgozni, ahonnan a lét mint olyan, s ezáltal a

létmódok sokfélesége hozzáférhetővé válik, e kísérlet azonban [...] kudarcot vall.”

135. o.: „A szemlélő és a szemlélt azonossága azonban, mint rövidesen látni fogjuk, a transzcendentális fenomenológia végső felépítése szempontjából rendkívüli nehézségeket fog magában rejtteni.”

153. o., 386. j.: „A megértés-problematika kapcsán is világossá vált, hogy e mozzanatok ugyan bizonyos szempontból kiegészítik egymást, ugyanakkor egymáshoz való viszonyuk nagyon komoly feszültségeket is hordoz magában.” Ha visszalapozunk a vonatkozó fejezethez, azt látjuk, hogy nemigen hangzik el több, mint annak sommás, kategorikus deklarációja, miszerint: „Heidegger megértésfogalma három alapvető jelentésrétégből tevődik össze, melyek szorosan összefüggenek ugyan, de korántsem illeszkednek harmonikusan egymáshoz [...], konfliktusban állnak egymással. E konfliktusok ugyanakkor nem jelennek meg önállóan tematizálva Heidegger filozófiájában, hanem csak lappangva, rejtett módon vannak jelen.” (92. o.) Nem annyira *világossá vált* tehát, mint inkább *előrebocsátásként elhangzott*. – Ugyanitt a szöveg arról beszél, miszerint „A 3.1.1.2. fejezetben Heidegger megértésfogalma kapcsán már fölmerült, hogy a filozófus emberfölfogásának *három alapvető jelentésrétégét különböztethetjük meg*” (a „fölmerült” kevésbé szerencsés fogalmazás, helyesebben: „elhangzott”), ám az ezek „egységesítés[é]re törekvő értelmezés *véleményem szerint* formális marad, s nem oldja föl azokat az alapvető feszültségeket, melyek a három megközelítésmód különböző előfeltevéseiből adódnak”. (Kiem. FMI) – A szövegben bizonyos gyakorisággal megjelenő – s első pillantásra szerénységet sugalló – „*véleményem szerint*”, „*értelmezésem szerint*” fordulatok jelen esetben az elemzést mintegy helyettesítik. Úgy bukkannak fel a szövegben, mint olyan állásfoglalás, mely – ha egyáltalán megkezdte – a kérdéses dolog elemzését lezárja. Jelen esetben meg kell elégednünk azzal, hogy az egységesítésre vonatkozó törekvés a szerző szerint formális marad – hogy miért marad az, annak megmutatása elmarad. A „*véleményem szerint*” lezárja a diszkussziót. A véleménynyilvánítás a diszkusszió végére pontot tesz. Ld. még számos helyen, pl. 61.: „a fordulatot [...] a magam részéről nem egyszerűen abban látom”, 61. sk. o. : háromszor egymás

után: „én úgy vélem”, 108.: „Azt gondolom” stb. Mindezek a stilisztikai sajátosságok az élő beszédben teljességgel helyénvalók; úgy tűnik, e részek onnan kerülhettek a szövegbe.

156. o., 403. j.: „Az összkép azonban korántsem ilyen egyértelmű, mint majd [...] részletesen látni fogjuk, az autenticitás – inautenticitás viszonyának kérdésében Heidegger ellentmondásosan nyilatkozik.”

160. o.: „Hipotézisem szerint [...] egy ilyen vállalkozás kivitelezése szükségszerűen töréspontokhoz, föloldhatatlan egyenetlenségekhez, ellentmondásokhoz vezet,... Tervünknek megfelelően a felsorolt három nagy témakörben folytatjuk Husserl és Heidegger filozófiai összecsapásának [itt nagyon is „összevetés” kellene] rekonstrukcióját...”

158. o.: „Úgy gondolom, s ezt a 3.3.2.2. fejezetben részletesen meg is próbálom mutatni, hogy ez az ellentmondás két értelmezési réteg, jelesül az ember társadalmi mivoltához, illetve az elszigetelt szabad egzisztenciához kapcsolódó elképzelések összeegyeztethetetlenségéből származik.” Újabb anticipáció, ám semmiképpen sem világos már itt sem, miért volna összeegyeztethetetlenségről itt szó? A fenoménnel való összevetés hiányzik, fenomenológiátlan az ellenvetés! A töréspontok, ellentmondások állandó keresése, háttérbe szorítja ill. homályba burkolja azt, ami a fenomenológiai filozófia szempontjából elsősorban, sőt talán egyedül mérvadó – a fenoménnel való szembesítést. A formális–konstruktív szempont kerül előtérbe. „Az ember társadalmi mivolta” és „elszigetelt szabad egzisztenciája” meglehet nem illeszkedik harmonikusan egymáshoz, ám a kérdés az, adódik-e valami ehhez hasonló a valóságban, a „tapasztalatban”, vagy csupán légből kapott elképzelésről van szó. A fenomenológia végül is annyi, mint a fenomének elfogadása („hinnehmen”; ld. minden princípiumok princípiuma: *Ideen*, I. 24. §., *Hua* 3, 51. o.) úgy, ahogy adódnak, ama határok között, melyekben adódnak. (Ld. még lentebb, az autentikus lét választásának alanya és tárgya.) A fenomenológiának a puszta argumentációval, az ellentmondások keresésére irányuló törekvéssel szembeni beállítottságát mutató számos helyből a következőkben csak néhányat idézek.

Exkursus:

Husserl és Heidegger a puszta argumentálás ellen avagy az ellentmondás logikai fogalmát illető prioritás fenomenológiai megkérdőjelezése.

Hua 1, 61.: „Gehört z. B. zu der transzendentalen Subjektivität nicht untrennbar ihre jeweilige Vergangenheit, die bloß durch Erinnerung zugänglich ist? Kann aber für diese eine apodiktische Evidenz beansprucht werden? Zwar wäre es verkehrt, darum die Apodiktizität des *Ich bin* leugnen zu wollen, was doch nur möglich ist, wenn man *äußerlich argumentierend* über sie hinwegredet, also über sie hinwegsieht.“

Logische Untersuchungen (=LU) I, 155: „Die Täuschung verschwindet, sowie man, statt im *allgemeinen* zu *argumentieren*, an die Sachen selbst herantritt.“

Hua 6, 228: „Nun sind wir selbst freilich weit entfernt davon, unsere Einwände preiszugeben, und zwar gerade darum, weil sie sich scharf unterscheiden von allem *Argumentieren* mit historisch überkommenen und nicht nach ihrem Ursprungssinn neu befragten Begriffen...“ uo. 437: „*sachentfremdeten scholastischen Argumentieren*“.

Ideen, Hua 3,1, 127: „Die Phänomenologie ist nun in der Tat eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewußtseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin. Die logischen Sätze, auf die sich zu berufen sie je Anlaß finden könnte, wären also durchaus logische Axiome, wie der Satz vom Widerspruch, deren allgemeine und absolute Geltung sie aber an ihren eigenen Gegebenheiten exemplarisch einsichtig machen könnte. *Die formale Logik und die ganze Mathesis überhaupt können wir also in die ausdrücklich ausschaltende epoche einbeziehen* und in dieser Hinsicht der Rechtmäßigkeit der Norm gewiß sein, der wir als Phänomenologen folgen wollen: *Nichts in Anspruch zu nehmen als was wir am Bewußtsein selbst, in reiner Immanenz uns wesensmäßig einsichtig machen können.*“

Uo., 334. sk.: „Man erkennt in weiterer Folge, daß *die logischen Prinzipien eine tiefe phänomenologische Aufklärung fordern*, und daß z.B. der

Satz vom Widerspruch uns auf Wesenszusammenhänge möglicher Bewährung und möglicher Entkräftigung (bzw. vernünftiger Durchstreichung) zurückführt." Vö. LU II/2, § 34.

Az összeegyeztethetlenség úgy jelenik itt meg, mint ami előfeltételez egy az összeegyeztethetetlen komponenseket átfogó nagyobb egészt, amely megelőzi öket s az összeegyeztethetlenséget úgyszólván lehetővé vagy értelmessé teszi. Pusztá összeegyeztethetlenség („schlechthin unverträglich”, ld. alább, figyelemre méltó még pl. az „Unverträglichkeit als Einheit”, „Einigung in Form eines Widerstreites” fogalma) eszerint nem létezik – ez tanulságos lehet az egész disszertációban követett módszer szempontjából.

LU II/2, Viertes Kapitel. Verträglichkeit und Unverträglichkeit § 30, 105. sk. o.: *„Zwei Inhalte, welche Teile irgendeines Ganzen sind, sind in ihm vereint, sie sind also auch vereinbar, in der Einheit eines Ganzen verträglich. Das scheint eine leere Selbstverständlichkeit. Aber vereinbar wären diese selben Inhalte auch dann, wenn sie zufällig nicht vereint wären. [...] Bestimmt sich danach der wertvolle Sinn der Rede von Vereinbarkeit überall als das ideale Sein der zugehörigen komplexen Spezies, so ist aber noch ein wichtiger Punkt zu beachten, nämlich daß die Rede von der Vereinbarkeit allzeit Beziehung hat zu irgendeiner (für das logische /Interesse gerade maßgebenden) Art von Ganzen.”* Uo., 32. §, 107. o.: *„Unvereinbar sind nun, [...] Inhalte dann, wenn sie sich in der Einheit eines Ganzen nicht vertragen. Phänomenologisch gesprochen: es soll keine einheitliche Anschauung möglich sein, die ein solches Ganzes in vollständiger Angemessenheit gibt.”* 108. o.: *„Niemals ist ein Inhalt der Art q mit einem Inhalt der Art p schlechthin unverträglich, sondern immer bezieht sich die Rede von ihrer Unverträglichkeit auf eine Inhaltsverbindung bestimmter Art G (a, β , ... p), welche p enthält und welcher sich nun auch q einknüpfen soll.”*

33. §, 109–111. o.: *„Die Schwierigkeiten lösen sich, wenn wir daran denken, daß nicht nur die Rede von einer Unvereinbarkeit, sondern auch diejenige von einer Vereinbarkeit notwendig Beziehung hat auf ein gewisses, subjektiv zu reden, die Intention beherrschendes Ganzes G. Auf seinen spezifischen Gehalt hinblickend, nennen wir die Teile verträglich. Wir würden dieselben Inhalte p, q ..., die hier als Teile fungieren, unverträglich nennen, wenn wir in der symbolischen Intention auf ihre Einheit innerhalb eines ebensolchen Ganzen, statt intuitive Einheit, vielmehr intuitiven Widerstreit erleben. Die Korrelation der beiden möglichen Fälle in ihrer Beziehung auf die jeweils bestimmte Art von Ganzen o-*

der Verknüpfungen der verträglichen, bzw. unverträglichen Inhalte ist klar. Diese Beziehung bestimmt auch mit den Sinn dieser Termini. Verträglich nennen wir die $p, q \dots$ nicht schlechthin und mit bloßer Rücksicht darauf, daß sie überhaupt, gleichgültig wie, geeinigt, sondern mit Rücksicht darauf, daß sie in der Weise des G geeinigt sind, und daß diese Einigung der $p, q \dots$ den Widerstreit derselben $p, q \dots$ mit Beziehung auf dasselbe G ausschließt. *Und wieder heißen Inhalte $p, q \dots$ unverträglich nicht schlechthin*, sondern mit Rücksicht darauf, daß sie sich im Rahmen irgendeiner Einheit aus der uns gerade interessierenden Einheitsart G „nicht vertragen“; d. h. weil die Intention auf eine solche Einheit einen Widerstreit anstatt solcher Einheit herbeiführt; wobei der Ausschluß korrelater Einheit durch korrelaten Widerstreit auch wieder seine Rolle spielt. – Das Widerstreitbewußtsein begründet „Uneinigkeit“, da es die G -Einheit der $p, q \dots$, die hier in Frage steht, ausschließt. Bei dieser Richtung des Interesses gilt der Widerstreit selbst nicht als eine Einheit, sondern als Geschiedenheit, nicht als „Verknüpfung“ sondern als „Trennung“. Wechseln wir aber die Beziehungen, so kann auch eine *Unverträglichkeit als Einheit* fungieren, z.B. als Einheit zwischen dem Charakter des Widerstreits und / den Inhalten, die durch ihn „getrennt“ werden. Dieser Charakter ist mit diesen Inhalten verträglich und mit anderen vielleicht unverträglich. Geht die herrschende Intention auf das Widerstreitganze als Ganzes der eben genannten Teile, so besteht, wo wir es finden, wo der Widerstreit also statthat, Verträglichkeit dieser Teile, d. i. der $p, q \dots$ in ihrem Zusammenhange und in dem des sie trennenden Widerstreits. Wo der Widerstreit fehlt und dies Fehlen intuitiv wird, knüpft sich an die nun in verschiedenen Anschauungen verstreuten Elemente ein neues Widerstreitbewußtsein. Dieser Widerstreit ist nicht Widerstreit zwischen den Gliedern des intendierten Widerstreits, dessen Fehlen er ja gerade anzeigt, sondern ein Widerstreit, der sich an die in einer Anschauung widerstreitlos geeinigten Inhalte $p, q \dots$ und an das in einer anderen Anschauung intuitiv werdende Moment *Widerstreit* anknüpft. – *Die Paradoxie der Rede von einer Einigung durch Widerstreit* klärt sich also durch die Beachtung der *Relativität dieser Begriffe* auf. *Man darf jetzt nicht mehr einwenden: Widerstreit schließe Einheit schlechthin aus*; in der Form des Widerstreits sei schließlich alles und jedes zu „einigen“; wo Einheit fehle, da bestehe eben Widerstreit, und ihn wieder als Einheit gelten lassen, das hieße, den absolut starren Gegensatz zwischen Einheit und Widerstreit *verflüssigen* und seinen echten Sinn entwerten wollen. – Nein, würden wir jetzt sagen dürfen, Widerstreit und Einheit schließen sich nicht „schlechthin“, sondern in einer jeweils bestimm-

ten, nur von Fall zu Fall wechselnden Korrelation aus. In dieser schließen sie sich als starre Gegensätze aus; nur wenn man das *schlechthin* auf eine solche, immer stillschweigend vorausgesetzte Korrelation einschränkt, können wir uns mit der gegnerischen Behauptung zufrieden geben. Ferner: in der Form des Widerstreites läßt sich nicht alles einigen, sondern nur all das, was eben einen Widerstreit fundiert, und nichts von dem, was vereint und vereinbar ist. Denn im Sinne dieser Rede von *Einigung in Form eines Widerstreites* liegt es, daß die Form des Widerstreites irgendwelcher in einer gewissen Verbindung / G_0 gedachten $p, q \dots$ als Einheit gelten soll, die als Einheit wirklich Einigkeit, Verträglichkeit herstellt und somit unserem obigen G entspricht. Besteht aber zwischen den $p, q \dots$ hinsichtlich der Verbindung G_0 Einheit, so lassen sich diese $p, q \dots$ hinsichtlich dieser Verbindung nicht in ein Verhältnis des Widerstreits bringen, da Verbindung überhaupt Einigkeit ist. – Also in der Form des Widerstreits ist in Wahrheit nicht alles zu vereinen, und am wenigsten etwa darum, weil (wie es weiter hieß) wo die Einheit fehle, sich dies ja durch einen Widerspruch bekunde, der also Einheit durch Widerstreit herstellen würde. Wir verstehen die hier begangene Verwechslung, bzw. die Durcheinanderwerfung der fundierenden Relationen. Das Fehlen der Einheit G_0 charakterisiert der sich an die $p, q \dots$ - in dem durch die Idee G_0 bestimmten Zusammenhang - anknüpfende Widerstreit. Dieser Widerstreit schafft aber nicht die Einheit G_0 , sondern eine andere Einheit. Hinsichtlich der ersteren hat er den Charakter der „Trennung“, hinsichtlich der neuen Einheit den der „Verbindung“. Da ist alles in Ordnung. Ein Beispiel zur Erläuterung. In Hinsicht auf einen bekannten phänomenalen Zusammenhang heißen *rot und grün unverträglich, rot und rund verträglich*. Der Charakter des Widerstreits bestimmt im ersten Fall die Unverträglichkeit, er stellt zwischen *rot* und *grün* „Trennung“ her. Dessen unerachtet hilft er in Hinsicht auf eine andere Zusammenhangsart eine Einheit herstellen, nämlich in Hinsicht auf die Zusammenhangsart, „Widerstreit zwischen sinnlichen Merkmalen eines phänomenalen Objekts“. Jetzt ist also Widerstreit zwischen *rot* und *grün* Einheit, und natürlich Einheit bezüglich der Elemente *Widerstreit, Rot, Grün*. Dagegen ist jetzt „Widerstreit von *rot* und *rund*“ Uneinigkeit, und zwar hinsichtlich dieser Elemente *Widerstreit, rot, rund*.“

Heidegger GA 56/57: 125. sk.: „Allgemeines über philosophische Kritik: Es liegt im Wesen phänomenologischer Kritik, daß sie *nie negativ* sein kann, ein / Aufzeigen von *Unstimmigkeiten* und Ungereimtheiten, von Widersprüchen und Fehlschlüssen. Widersinn dagegen ist nicht

logisch-theoretisches Sichausschließen und Zuwiderlaufen, das eine gegen das andere, sondern wider, gegen den Sinn des Vorgegebenen und Gebbaren ist alle theoretisierende Dialektik [...] Phänomenologisches Kriterium ist allein die *verstehende Evidenz* [...] Phänomenologische Kritik ist nicht Wider-legen, Gegen-beweise führen, sondern der zu kritisierende Satz wird darauf hin verstanden, wo er seinem Sinne nach herkommt.. Kritik ist positives Heraushören der echten Motivationen."

Heidegger hermeneutikailag átszínezett fenomenológiai kritériuma teljesen egyértelmű és a husserli fejtegetések sajátos elágazásának tekinthető: mindkettőben közös ugyanakkor a „puszta összeegyeztethetlenség”, „puszta ellentmondásosság” elvének vitatása, értelmének megkérdőjelezése. Heidegger különösképpen világossá teszi: az „Aufzeigen von Unstimmigkeiten” nem elegendő. Hogy mi mivel ütközik össze, annak az *értelmét* kell mindenekelőtt megérteni, világossá tenni. A gazdag husserli fejtegetésekből pedig csak egy dolgot emelnék ki: valami valami mással csak egy nagyobb egységen belül bizonyulhat összeegyeztethetetlennek, s összeegyeztethetlenségüket illetően a két pólus egymással egységet alkot. A Hegellel való párhuzam (tézis és antitézis egy szintézisen belül áll szemben egymással) kézenfekvő.

* * *

162. o., 416. j.: „A filozófia tudományossága körkörös meghatározásának nehézségeiről vö. a 3.1.1.1. fejezetet.” – A vonatkozó fejezet címe „A reflexió szerepe a fenomenológiában”, s szó esik ugyan itt a tudományok és a filozófia viszonyáról, ám körkörösségre való utalást nem látok.

205. o. Az apodiktikus szabadság fogalmát illető kritika jó (bár Sartre-nál a szabadságra ítéltetést akár így is fel lehet fogni, ti. mint apodiktikus szabadságot: az ember nem tud nem szabad lenni).

218. o.: „A bizonytalanság nem véletlen tehát, hanem a koncepció belső, strukturális következménye...” FMI: nem lehet, hogy magáé a fenomené, nem a koncepcióé? Ismét fenomenológiátlan ellenvetés. Főként ha, mint a szerző írja, „Az emberi létet tehát [Heidegger szerint] ellentmondásos szerkezet jellemzi.” (209.) Ha egy ellentmondásos

szerkezetet ellentmondásos fogalmakkal írunk le, akkor a tárgynak megfelelően járunk el, s az ellentmondás nem a koncepció jellemzője. Formális, tárgyidegen ellenvetés. Adorno hasonlóképpen fogalmazott a pozitivizmus-vitában: „Ha a társadalomtudományi tételekben [...] fellépnek logikai ellentmondások, [...] akkor az ilyen logikai diszharmoníák elméleti analízise [...] nem tűntetheti el őket a tudományos gondolkodás pusztá csiszolatlanságaként [...]” (*Tény, érték, ideológia*, Gondolat Kiadó, Budapest 1976, 195. o.).

105. sk.: „Heidegger szerint a filozófus nem képes arra, hogy az emberi élet lényegösszefüggéseit mintegy a grabancánál fogva megragadja, s mindenki számára odaállítsa: tessék, eszerint kell élni és gondolkodni!” – Ez vajon nem a filozófia teljesítőkéességének mértéktelen túlfeszítése, egyfajta „Überforderung der Philosophie”? Avagy „wishful thinking”? Mértéktelen és fenomenológiátlan elvárások. Érdekes, hogy az ilyesmikben minduntalan Heidegger részesül, ő is különösképp az autentikus lét elemzésénél. Más filozófussal (pl. a disszertációban Husserllel) szemben kevésbé támadnak ilyen elvárások.

218. o.: „alapvető tünetként jelentkezik az önazonos egzisztálás *tartalmi* meghatározatlansága, sőt, meghatározhatatlansága”. „Az eltökélt előrefutás tehát állhatatosságot, önállóságot visz az ember létébe, ám a *tartalmi* meghatározás továbbra is teljességgel nyitva marad.” Ismét fenomenológiátlan ellenvetés. „Heidegger e paradox helyzetből, amelyben a szabadság formális feltételeinek kiélezett belátása és átélése mellett *kínzóan hiányzik* az önmagát választás döntési aktusának két pólusa: a döntés alanya, s a döntés tárgya, a sors (Schicksal) és a sorsközösség (Geschick) történeti értelmezésével keres *kiutat*.” FMI: Nem kiútkeresésről van szó. Az autentikus lét elemzése a történelem-fejezetben nyer lehorgonyozást vagy kiegészítést. A „kínzó hiány”, pontosabban: a hiány fenomenológiailag adódik. Konstruktíve lehet persze azt mondani: „kínzó”.

218. o., 588. jegyzet: „A választottat *sem könnyű tartalmilag meghatározni, hiszen eleve az önelvesztésből sok irányban lehetne kilábalni*”. Heidegger (meg sokan mások) szerint a filozófiának nem feladata,

hogya a választottat *tartalmilag* meghatározza. A filozófiának nem dolga, hogy receptet adjon az életre. Sőt Heidegger visszatérően úgy nyilatkozott, hogy a filozófiának nem az a feladata, hogy a dolgokat megkönnyítse, inkább fordítva, hogy megnehezítse őket. Kierkegaard sem gondolta, hogy meg lehetne mondani fiatal barátjának, hogy pap legyen vagy katonatiszt, csak a választás fontosságára hívta fel a figyelmet. Egy szülő is, amikor tanácsot ad gyermekének, hogy milyen foglalkozást válasszon, „formális” meghatározásokat ad. Pl.: „olyat válassz, amiben kedved leled” stb., nem azt „légy katonatiszt vagy hajóskapitány”. Mi lenne az ember szabadságával, ha ilyen „tartalmi” válaszokat adnánk? Ld. egyébként *per contra* maga Schwendtner 2003, 103: formale Anzeige: „tapintatos” fogalmak – ez nagyon jó megfigyelés (a másik szabadságára tekintettel vagyok), ám ott ez kiaknázatlan marad, itt viszont a szerző jórészt megelégedezik róla, sőt visszavonja; e megfigyelés teljességgel ellentmond a formalitásvádnak. Másfelől a disszertáció nagyon is előtérbe helyezi a szabadság-problematikát, hogyan egyeztethető ez össze akkor azzal az itt hallgatólagosan érvényesített kíváncsisággal, hogy a filozófia „megmondja” az embereknek, *tartalmilag* mit válasszanak? (Amit ők amúgy szabadon, a legteljesebb autonómiájukban akceptálnak.) Ld. 53. o.: „Az úgynevezett formális rámutatás (formale Anzeige) módszertani elvét éppen azért fejlesztette ki, hogy elkerülje azt a hibát, hogy ott alkalmazzon tartalmi leírást, ahol azt az emberi szabadság és történetiség szétrobbantáná.” Ez a – helytálló – megfigyelés sajnos, amennyire látom, a disszertációban elszigetelt mozzanat marad.

218. o.: „Meghatározatlan a döntés alanya, hiszen a szorongás ezt az alanyt, mint pszeudo-önmagát, mint senkit leplezte le; meghatározatlan azonban a választás tárgya is”, FMI: a Gewissen-fejezetet is be kéne vonni, mert ott a Ruf, Anruf, Aufruf kapcsán talán válasz található erre. Azután: hogy meghatározatlan a döntés *alanya*, azt Heidegger is tudja, ld. SZ 286. o.: „Es bleibt unbestimmt, wer »eigentlich« wählte.” Így ezt nem – szemrehányóan – megállapítani kellene, hanem tovább-elemezni.

219. o. „a probléma éppen az, hogy az ön- és világértelmezések e sokaságát igazi egzisztenciális döntés *nélkül* fogadtuk el, vettük külsőd-

legesen át, ezért korántsem világos, hogy honnan származik a mérték, amely alapján kiválasztjuk a kínálkozó sokféleségből a sajátunkat.” – Félreértés: Heidegger nem tartalmi választ kíván adni, a „választás tárgya” nem egy konkrét tartalmi ént vagy arra vonatkozó döntést jelent. A mércére vonatkozó kérdés pedig teljesen fonák. A választás tárgya az autentikus én, s ez éppúgy formális meghatározás, mint az inautentikus, az egzisztálás hogyanjára vonatkozik, a miképpre (arról van szó, hogy úgy viselkedünk, mint mások, nem tartalmi dolgokról, hogy pl. ezt meg azt tegyük, dobostortát együnk vagy ne, erre vagy arra a pártra szavazzunk) A Gewissen-haben-wollen is teljesen formális meghatározás, az önelsajátítás–önelvesztés általában is formai, nem tartalmi meghatározás. Nem ezt vagy azt a tartalmilag meghatározott ént „vesztem el”, vagy „nyerem meg”. De Heidegger maga félreérthetetlen egyértelműséggel válaszol erre a később oly sok oldalról elhangzó ellenvetésre. Válaszát nem kell elfogadni, de jó tudni róla, s argumentumokat fölhozni ellene:

„Aber woraufhin erschließt sich das Dasein in der Entschlossenheit? Wozu soll es sich entschließen? Die Antwort vermag *nur* der Entschluß selbst zu geben. Es wäre ein völliges Mißverstehen des Phänomens der Entschlossenheit, wollte man meinen, es sei lediglich ein aufnehmen-des Zugreifen gegenüber vorgelegten und anempfohlenen Möglichkeiten. *Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit.* Zur Entschlossenheit gehört notwendig die *Unbestimmtheit*, die jedes faktisch geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert. Ihrer selbst sicher ist die Entschlossenheit nur als Entschluß. Aber die *existenzielle*, jeweils erst im Entschluß sich bestimmende *Unbestimmtheit* der Entschlossenheit hat gleichwohl ihre *existenziale Bestimmtheit*.” (SZ 298). „Wozu sich das Dasein je *faktisch* entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern. Die vorliegende Untersuchung schließt aber auch den existenzialen Entwurf von faktischen Möglichkeiten der Existenz aus. Trotzdem muß gefragt werden, woher *überhaupt* die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft.” (SZ 383.)

97. o., valamint uo. 223. jegyzet: a szövegben elhangzik egy Heidegger-idézet (GA 63: 18., 1923-as kurzus), ehhez kapcsolódik egy jegyzet, mely így szól: „Kisiel a következőképpen fogalmazza meg ezt

a heideggeri gondolatot: 'A fenomenológia ellenben soha sincs lezárva, mindig ideiglenes az életbe mint olyanba való abszolút elmélyedésben. A fenomenológia igazi (echt) belátásait csak az élet valódiságába (Echtheit) való őszinte és fenntartás nélküli elmélyedésén keresztül és végül csak magának a *személyes életnek* az valódiságán (Echtheit) keresztül nyerheti el.' (Kisiel 1986/87: 100. o.)." – Nem világos, mit jelent az „ezt”, nyilván az idézett heideggeri szövegben (GA 63: 18.) megfogalmazott gondolatot. Lehet, hogy Kisiel *ezt* akarta megfogalmazni, mindenestre tény, hogy – amint ez írásából egyértelműen kiderül – nem az 1923-as kurzus, hanem az 1919-es (=GA 56/57) utolsó mondatának értelmezéseként/kommentárjaként írta le, amit leírt.

91. o.: „A filozófiai megértés és értelmezés heideggeri felfogásának értelmezésekor két alapvető irányban kell elindulnunk. Egyfelől Heidegger *megértésfogalmának különböző rétegeit* kell megvizsgálnunk, melyek, mint látni fogjuk, a szerző *ember-értelmezésének összetettségét* képezik le, másfelől pedig azt a hermeneutikai tradíciót *kell* tekintetbe vennünk, amelyhez Heidegger visszanyúlt, mikor kidolgozta e fogalmat.” Az első mondatot én így fogalmaztam volna: „A filozófiai megértés és értelmezés heideggeri felfogásának értelmezésekor két alapvető irányban indulhatunk el.” Avagy: „A filozófiai megértés és értelmezés heideggeri felfogásának értelmezésekor több irányban is elindulhatunk, a következőkben ezekből kettőt választok.” Az egyfelől átugrom, a másfelől illetően azt látjuk, hogy néhány oldallal később ismét elhangzik: „Figyelembe kell még vennünk, hogy Heidegger a megértés fogalmát a tradicionális hermeneutika átértelmezésének segítségével alakította ki.” (96.) Hogy ez az átértelmezés miben áll, arra nézve alig kapunk információt. A disszertáció idézi Heidegger átértelmezett hermeneutika-felfogásának néhány helyét, de az átértelelmzés előtti hermeneutika-felfogásról csupán lábjegyzetben hangzik el szűkszavúan, minden kommentár nélkül két szekundér szerzőtől egy-egy egymással nem összefüggő idézet. A hagyományos és a heideggeri-gadameri hermeneutika különbségét – elsősorban a magyarázat-megértés ismeretelméleti dualizmusára vonatkoztatva, de másképp is – sokan tárgyalták, a nyolcvanas évek második felétől kezdve jómagam is

több írásban részletesen vizsgáltam e témakört, ezeket a disszertáció azonban nem vonja be az elemzésbe, nem is utal rájuk.

92. o., 206. lbj. „Az egzisztenciális kifejezést itt nem az egzisztens és egzisztenciális közötti heideggeri különbségtevés értelmében használjuk, hanem egyszerűen az elszigetelt (??) egzisztencia perspektívájából történő megértést értjük rajta.”

96. o. „Nem tekinthető véletlennek, hogy a 'tisztá' kifejezés, amely ugyan pozitív értelemben, a heideggeri fenomenológiai eljárással kapcsolatban a *Lét és időben* rendkívül ritkán szerepel, az *egzisztenciális megértés*, vagyis a normativitásból való kilépés vonatkozásában kerül alkalmazásra.”

A „tisztá” és az „egzisztenciális” ill. a „tisztá” és a „megértés” a fő mű egyes helyein – számuk csekély – fölbukkan ugyan egymás mellett, de ha jó látom, olyan, mint „tisztá (tisztán) egzisztenciális megértés” nem található (nem utolsósorban azért, mert az „egzisztenciális megértésre” sem találtam egyetlen példát sem). A szóba jöhető helyek a következők (s a lehetőségek ezzel úgy ki is lennének merítve):

- SZ 240: Es bleibt für die Analyse des Todes als Sterben nur die Möglichkeit, dieses Phänomen entweder auf einen *rein existenzialen Begriff* zu bringen oder aber auf sein ontologisches Verständnis zu verzichten.
- SZ 263: Wie vollzieht sich die phänomenale Umgrenzung dieser Struktur? Offenbar so, daß wir die Charaktere des vorlaufenden Erschließens bestimmen, die ihm zugehören müssen, damit es zum *reinen Verstehen* der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und als solcher unbestimmten Möglichkeit soll werden können.
- SZ 268: Die folgende Analyse stellt das Gewissen in die thematische Vorhabe einer *rein existenzialen* Untersuchung mit fundamental-ontologischer Absicht.
- SZ 301: Aber auch so bleibt noch das existenzial deduzierte eigentliche Sein zum Tode als eigentliches Ganzseinkönnen ein *rein existenzialer Entwurf*, dem die daseinsmäßige Bezeugung fehlt.

92. o., 205. jegyzet: Mint jól ismert, Heidegger a fenomenológiát nem csak ontológiai, hanem hermeneutikai irányban is átalakította „[...] Heidegger olyannyira összedolgozta és ezzel át is formálta e három megközelítésmódot, hogy bárhová is tesszük az értelmezésünk súlypontját, e mozzanatokat mindenképp együtt érdemes tekintenünk. E könyvben a fenomenológia megnevezést a vizsgált téma miatt alkalmazom: *Husserlt és Heideggert a fenomenológia köti össze.*” (Kiem. — FMI.) Ez az állítás ismét csak föltűnően határozott, kategorikus. Az óvatosság helyénvaló volna, hiszen hátha mégsem így van, vagy akad az irodalomban olyan álláspont, mely szerint Husserlt és Heideggert nem csak a fenomenológia köti össze. S vajon nem cáfolja-e végül a szerző maga is önmagát, ti. már csupán a 2.4.3. pont fejezetcíme által is, mely így hangzik: „Hermeneutikai elemek a késői Husserl filozófiájában”? Eszerint nem csak a fenomenológia köti össze őket. Ráadásul a vonatkozó fejezet (74. skk. o.) megelőzi ezt a jegyzetet. Lehetséges, hogy amikor ezt a jegyzetet írta, talán kiesett az emlékezetből a vonatkozó fejezet, vagy a szerkesztést illetően annak még nem volt szilárd helye. Mindenesetre itt mutatkozik meg, hogy visszafogottabb, óvatosabb, kevésbé kategorikus (apodiktikus?) fogalmazásmód nem csupán tárgyi megfontolásokat illetően, de a saját műben tárgyalt témák és értelmezések tekintetében is helyénvalóbb volna. A kategorikus fogalmazásmód mindig kockázatos. Előfordulhat, hogy a cáfoló instancia nem mástól – önmagunktól fog érkezni. Ha a „Husserlt és Heideggert a fenomenológia köti össze” állítást csak minimálisan mérsékeljük, s úgy fogalmazunk: „Husserlt és Heideggert *elsősorban (mindenekelőtt)* a fenomenológia köti össze”, ezzel az óvatos fogalmazásmóddal mintegy előzetesen levédjük magunkat (hiszen ki állíthatná, hogy ismeri a kiterjedt irodalom egészét?), s a jelzett ellentmondás-törés máris eltűnik: nyugodtan beszélhetünk hermeneutikai elemekről a késői Husserl filozófiájában (s persze a disszertáció nagyon jól teszi, hogy ilyenekről beszél).

A kategorikus fogalmazásmódra újabb példa

A 3.3.2. fejezet (190. o.) ezzel indul: „Ha arra vállalkozunk, hogy egy filozófiai vállalkozást *megítéljünk*, annak alapvető dimenzióit felvázoljuk, előfeltevéseit és fő céljait megértjük, akkor mindenképpen *fel kell tennünk a kérdést*: 1. hogyan áll az illető filozófia az *emberi szabadság-*

gal?” – Vajon egy matematikafilozófiai vállalkozás megítéléséhez is szükség van erre a kérdésre? Átfogalmazva: „Ha arra vállalkozunk, hogy egy filozófiai vállalkozás egészét felmérjük, ... akkor azon fő kérdések egyike, melyeket bizonyára fel kell tennünk/joggal feltehetünk, így hangzik: 1. hogyan áll az illető filozófia az *emberi szabadsággal*?” A szöveg így folytatódik: „Az emberi szabadságra vonatkozó kérdés persze további kérdéseket indukál: 2. a *szabadság alanyára* vonatkozó kérdést: ki az, akit szabadsággal bíró lénynek tekintünk, és hogyan viszonyul önmagához? Milyen *önazonosság-elmélet* áll az illető filozófia szabadság-felfogása mögött? 3. Milyen cselekvési irányok rajzolódnak ki a szabadsággal rendelkező egyén számára? Van-e valamilyen *végző történelmi horizont*, amely a vizsgált szabadság-elmélet konstituens elemét képezi?” Itt ismét tanácstalanok leszünk: miért épp ezeket a kérdéseket? Miért épp ezt a kettőt? S hogyan is kell érteni őket? Mit jelentenek közelebbről? (A maliciózus, ám nem feltétlenül implauzibilis válasz úgy hangzik: az ok az, hogy megírt fejezetek állnak a vonatkozó kérdések tekintetében rendelkezésre, s hozzájuk kellett valahogyan megteremteni az átmenetet vagy eléjük valamiféle bevezetést bocsátani.) A felsorolt kérdéseket részben csak úgy nagyjából lehet érteni, részint eléggé homályosak (mind önmagukban, mind a szabadsággal való összefüggésüket illetően), főképp nem világos, miért nem lehetett így fogalmazni: „Az emberi szabadságra vonatkozó kérdés persze számos további kérdést indukál/hat (kérdéssel áll kapcsolatban), ezekből most kiemelek néhányat, melyeket egyelőre ideiglenesen a következőképpen fogalmaznék meg.” Ráadásul mindjárt – egy bekezdéssel később – megtudjuk, hogy Husserlnek nincs igazán szabadság-elmélete, amit a szerző „meglepő ténynek” minősít (190. o., továbbá a 496. jegyzet hozzáfűzi: „mértékadó Husserl-monográfiák tárgymutatójában elő sem fordul a szabadság fogalma”). Ez ahhoz a paradoxonhoz vezet miszerint – hogy most én is pontokban fogalmazzak –: 1. „Ha arra vállalkozunk, hogy egy filozófiai vállalkozást *megítéljünk*, annak alapvető dimenzióit felvázoljuk, előfeltevéseit és fő céljait megértjük, akkor mindenképpen fel kell tennünk a kérdést: ... hogyan áll az illető filozófia az *emberi szabadsággal*?”, de 2. Husserlnek nincs igazán erre vonatkozó elmélete, ergo 3. filozófiai vállalkozását nem tudjuk megítélni. Itt pontot is lehetne tenni akár, de a szerző elég terjedelmesen mégis belevág ebbe a feladatba, abba, ti., hogy vizsgált

szerzőjét/szerzőit olyan kérdések tekintetében faggassa ki, melyekre vonatkozóan nincs igazán elméletük. Azután: a 2. kérdésben túl gyorsan – és dogmatikus lakonikussággal – azonosítja „a szabadság alanyára vonatkozó kérdést” az önazonosságra vonatkozó kérdéssel, pontosabban, helyezi át az előbbit az utóbbiba anélkül, hogy a két kérdés összefüggését látnánk, s hogy tudnánk, vajon az illető filozófusoknak van-e ebben a tekintetben (a második kérdés, az önazonosság-elemélet tekintetében) lényeges mondanivalójuk. A „szabadság alanyára vonatkozó kérdés” a Wer-re vonatkozó kérdés, s ez nem feltétlenül esik egybe az önazonosságra vonatkozó kérdéssel.

190. o.: „Husserl szabadság-fogalmának vizsgálatakor azonnal beleütközünk abba a meglepő ténybe, hogy Husserl e kulcsfogalomnak korántsem szentelt akkora figyelmet, mint amelyet a fogalomnak az európai filozófiában betöltött helye, illetve magában a husserli fenomenológiában játszott kulcsfontosságú szerepe indokolna”, indul az elemzés, melynek végén viszont az olvasható: mind Husserl, mind Heidegger „úgy határozták meg kutatási programjukat, hogy abban a szabadság kulcsszerepet kapott”. Tehát Husserlnél „a szabadság kulcsszerepet kapott”, noha „e kulcsfogalomnak korántsem szentelt akkora figyelmet ...” E kulcsszerepet nem látom indokolva.

146. sk. o.: a fenomenológiai redukció végrehajtása ‘a tökéletes szabadságunk birodalmába tartozik.’ (*Hua* 3: 64. o., [FMI: az eredetiben a mondat alanya nem egészen ez: 62: „Der universelle Zweifelsversuch gehört in das Reich unserer vollkommenen Freiheit.”] [...]) Kérdéses azonban, hogy összeegyeztethető-e a „a többszörösen evidens ‘képes vagyok’”, illetve „a tökéletes szabadság” gondolata és a minden transzcendentális szubjektivitásban benne rejlő „isteni akarat” elképzelése. E problematikát [...] a 3.3.2. fejezetben fogom [...] vizsgálni. —

FMI: Az anticipálástól eltekintve az a kérdés merül fel, vajon nem lehetséges-e, hogy Husserl egyszerűen csak nem bontott ki bővebben egy témát, ez még nem volna összeegyeztethetlenség, csak kidolgozatlanság. (Erre utal az 502. jegyzet is: „a felsorolt szövegek mindegyike feltételezi, s nem vizsgálja behatóan az emberi szabadság problematikáját”). De kövessük még egy kicsit a szöveget, amely egy újabb anti-

cipációval, pontosabban – amit ez immár jelent – egy további nehézség anticipációjával folytatódik. „Mind a létezők egészének teoretikus megragadásának apóriái, mind pedig az emberi önazonosság, szabadság és praxis vonatkozásában felmerülő nehézségek felvetik...” Ahogy a Bevezetés már a szerző következő művéről beszél, úgy a szöveg is jelentős pontokon előre és hátra mozog. Az épp tárgyalt téma kevéssé jut szóhoz, a disszertáció mintegy ennek fölébe emelkedik, s pillant onnan gyakran előre és hátra, épp tárgyalt témáján mintegy túl van.

97. o.: „...a heideggeri felfogás esetében nehezebbnek tűnik a kérdés, hogy miként lehet azokat a mértékeket megtalálni, melyek a megértést és interpretációt irányítanák”. Fenomenológiatlan kérdés. A „megértés irányítása”? A megértésfogalommal szembeni megglehetős értetlenség. A gadameri beszélgetést sem irányítja senki, a létmegértés faktum, mondja Heidegger, nem lehet mögé menni. (Ld. SZ 5. o.)

A normativitáshiány-vád, mérce, kritérium stb:

154. o. „Heidegger a norma fogalmát alig használja, mégis elemzéseiben a normativitás több különböző értelemben is előfordul. Egyfelől megjelenik célracionális pragmatizmus, amely az eszközhasználat heideggeri leírását határozza meg, másfelől pedig ... az akárki által képviselt *társadalmi kontroll normativitása* játszik szerepet. Heidegger ugyan ebben az esetben is csak ritkán használja a norma fogalmát ...”

157. o.: „... az emberi létezés alapszintjén végbemenő nyitott és szabad viszonyulás önmagunkhoz és a létezők létehez olyan eredeti dimenziót jelent, ahonnan nemcsak a fennálló normativitásból való kilépés válik lehetségessé, hanem *új normativitás* kialakításának kiindulópontját is jelentheti. Heidegger ezt az összefüggést – persze anélkül, hogy a normativitás kifejezést használná– a legegyértelműbben a 29/30-as téli szemeszter során tartott utolsó néhány előadásában írta le.” *Per contra* 208: „E strukturális összefüggésnek a leírása tehát – legalábbis első

közelítésben – nem normatív jellegű értékelés, hanem az emberi egzisztencia fenomenológiai értelmezése.”

103: „A reduktív utak analízise megteremtette a hátteret ahhoz, hogy válaszoljunk a korábban megfogalmazott kérdéseinkre. E kérdések a hermeneutikai szituáció átvilágításának problémája kapcsán merültek fel, s elsősorban arra vonatkoztak, hogy vajon az átvilágítás megvalósítása nem hoz-e magával énhasadást, s ezzel valamiféle *külső* pozíció becsempészését a vizsgálatba? E kérdéseket még kiegészíthetjük azzal, hogy vajon honnan veszik ezek a reduktív eljárások a *mértéket*, melyek alapján a redukció megtörténik?” Uo. arról esik szó: „A kérdés óhatatlanul felmerül: honnan tekint az értelmező magára a szituációra?” Ezt a kérdést megszívlelendőnek tartom a disszertációban vizsgált kérdések többségére nézve. Ld. korrelációs a priori:

29. o.: „A tapasztalati tárgy ugyanis e vezérelv szerint mindig valamely tapasztalati aktus tárgya, a *megtapasztalt* szükségszerű *korrelációs viszonyban* van a tapasztalati *ráirányulással*. E szükségszerű korrelációs viszony a korabeli fenomenológiai kutatás legfőbb orientációs szempontja.”

29. o.: „a fenomenológus ne elégedjen meg a számára adódó tárgy vizsgálatával, hanem a *tárgyat mindig az adódásának hogyanjában tanulmányozza*”.

29. o.: „a fenomenológia számára *első számú követelmény*, hogy e korrelációs viszonyban ábrázolja a mindenkori tárgyát. A fenomenológus soha nem elégedhet meg azzal, hogy a tárgyat magában véve vizsgálja, hanem mindig fel kell tennie a kérdést, hogy vajon milyen hozzáférésmód tette lehetővé, hogy a tárgy így és így adódik számunkra”.

81. o.: „a filozófiának ki *kell* alakítania a számára mértékadónak tekintett *hozzáférésmódot*, mellyel korrelatív viszonyban áll az adott filozófia számára *legitim tárgyak köre*”; mind Husserl, mind Heidegger „a filozófia tárgyát az arra ráirányuló filozófiai aktivitással *együtt vizsgálják*”.

Mindezek fényében tanácsos lett volna a husserli–heideggeri filozófiához való elemző hozzáférést, a hozzáférés szempontjait azon túltúll általános megfontoláson túlmenően motiválni, hogy egy filozófiának

mint filozófiának a szerző filozófialeméleti nézetei szerint úgy általában milyen kérdésekre *kell* válaszolnia.

104: „A jobb pozíció keresésével újra a *mérték* problémájába ütközünk. Honnan vegyük a mértéket, amikor a mindenkori hermeneutikai szituációból való kilépés irányát és módját próbáljuk meghatározni?” (Vö. még. 98., 115., 121., 125., 126.)

A norma előtérbe helyezése, a normativitásra való törekvés inkább a szerző saját alapállásának jellegzetessége, mely vizsgálódásában meg is fogalmazódik: „Ahhoz, hogy egy filozófia *kiválassza és módszertanilag megfelelően előkészítse* vizsgálati tárgyait, szüksége van olyan *mértékekre*, melynek alapján a vizsgált tárgyak előzetes megmunkálása megtörténik. E mértékek persze erősen kötődnek ahhoz a filozófiai, tudományos tradícióhoz, melyekből az illető módszertan származik, illetve a számára paradigmatisz jelentőséggel bíró hétköznapi hozzáférési módokhoz. A filozófiai tárgymegragadást implicit és explicit módon szabályozó mértékek vizsgálatát jelentősen segítheti, ha előzetesen megfontolunk néhány olyan módszertani követelményt, melyek az európai filozófiai tradícióban fontos szerepet játszottak. Három ilyen *normatív* szempont merül föl elsősorban ...” (84. o.) 86. o.: idézi minden princípiumok princípiumát, de ezt is mérceként, mértékként értelmezi. 87. o.: „A látás tapasztalatában rejlő originális, eleven önadódás alkalmasnak tűnik arra, hogy az abszolút tudományosság bizonyosság- és evidenciaigényének a tapasztalati háttérét adja.” FMI: Ez nem egyéb, mint a szubjektív karteziánus bizonyosság-kritérium husserli variánsa, Husserlnek éppoly kevésbé van „mérceje”, mint Heideggernek.

A Heideggerrel szemben a mércehiányra vonatkozó visszatérő szemrehányást egy helyen maga a szerző válaszolja meg: „a szó sikerült megválasztása önmagát igazoló lehet”, írja (126.). Ez annak a bevallása, hogy nem kell mindig kritérium. Ez a megállapítás mintegy felülírja a számos ellenkező előjelű megjegyzést (ld. pl. 98., 104., 121., 125.). Vagy azok írják felül ezt? (Amikor én keresem az észrevételeimre a találó kifejezéseket, fogalmazványaimat javítom, módosítom, milyen mércét vagy kritériumot „alkalmazok”? S amikor egy sikeres megfo-

galmazást vélek találni, honnan tudom, hogy az sikeres? Amikor megérteni vélem a szöveget, milyen mérték „irányítja” a megértésemet?)

104. o.: Schwendtner idéz egy fontos helyet Heideggertől – e helyet különböző írásaimban magam is többször kiemeltem, mint ami Heidegger sajátos fenomenológia-felfogását mindennél jobban képes szemléltetni –: „Egy mindig csak félhomályban látott tárgy csupán valamely túlvilágításon való áthaladás révén lesz éppenséggel a *maga* félhomályszerű adottságában megragadható. (PIA: 252. o., magyarul: 27. o.)”, majd így folytatja: „E mondat az értelmező eljárás három stádiumára tartalmaz utalást.” Ezután következik a három pontba szedett kifejtés, mely egy tetszetős, nagy ívű, Platón barlanghasonlatára is kiterjeszkedő értelmezést nyújt. Ez az értelmezés számomra tárgyidegen, spekulatív konstrukciónak tűnik. A hármas felsorolásra való kategorikus, ex cathedra utalás megint egyszer felmenti a szerzőt az alól, hogy értelmezését előzetesen a szövegeken hitelesítse, marad így az értelmezés tetszetőssége. Ezzel nem volna baj, de kérdés, hogy a vonatkozó szöveghely a maga kontextusában és a fiatal Heidegger gondolkodói pályájának fényében visszaigazolja-e az értelmezést. Erre nemigen látok lehetőséget – értelmezői erőfeszítést sem igen érzékelek ebben az irányban (az értelmezés itt is, mint sok helyen másutt annyi, mint egyszerű „megmondás”, azaz az értelmező *megmondja*, egyik vagy másik heideggeri kifejezés *mit jelent*). Már maga a kontextualizálás – az, ami előrebocsátásként bevezeti a heideggeri idézetet, ti. a mérték problémája – számomra követhetetlen: „A jobb pozíció keresésével újra a *mérték* problémájába ütközünk. Honnan vegyük a mértéket, amikor a mindenkori hermeneutikai szituációból való kilépés irányát és módját próbáljuk meghatározni? Elegendő-e annyit mondanunk, hogy az illető szituációt uraló értelmezettségek eredetét próbáljuk meg felkutatni? Sokatmondó Heidegger következő, a hermeneutikai szituáció átvilágítására vonatkozó megjegyzése...” Sokatmondónak valóban sokatmondó, ám nem ebből a szempontból. Amellett, hogy Heideggerre nézve félrevezetőnek tartom a probléma megfogalmazását, ti. a mérték érvényesítésére irányuló értelmezői erőfeszítést, ez a hely a legcsekélyebb „mértékben” sem látszik számomra igazolni azt, amit igazolni hivatott. Ezt a helyet magam mindig szó szerint értelmeztem, s nem látom, mi indokolja, hogy ettől eltekint-

sünk, a szó szerintitől való eltérésre mi szolgáltat okot, másrészt ha valamely „átvitt” értelmezés lehetőségét (a szó szerinti mellett) nem zárjuk is ki, mi az, amivel ez utóbbit a szövegeken magukon igazolni lehet. Schwendtner értelmezésének 1. pontja a következőképpen indul: „A ’mindig csak félhomályban látott tárgy’ a kiinduló szituációban való tartózkodásra vonatkozik, amikor a tekintet egyértelműen a tárgyra szegeződik”, s úgy gondolom, ezzel az irányvétellel az értelmezés már kezdetben tévútra kerül, félresiklik. Nem arról van szó a heideggeri szövegben, hogy „a tekintet egyértelműen a tárgyra szegeződik”, hanem arról, hogy a tárgy „mindig csak félhomályban látott”. A hangsúly máshová esik. A heideggeri mondat nem a félhomályról tesz állításokat, hanem a félhomályban látott tárgyról, közelebbről arról, hogy egy félhomályban látott tárgyat hogyan, miképpen lehet megfelelőképpen megragadni (fenomenológiailag, azaz úgy, ahogy adódik). Hogy a félhomály mitől lesz félhomály, hogy a tárgy hogyan került félhomályba stb., arra nézve a heideggeri szövegben nem látok semmiféle utalást vagy eligazítást. Heideggert nem ez érdekli, hanem az, hogyan, miképpen lehet egy félhomályban látott tárgyat megragadni úgy, hogy egyfelől a homályból kiemelve – túlvilágítás révén – *láthatóvá váljék*, ám másfelől mégse *hamisítsuk meg* ezen (túlvilágítás révén való) láthatóvá tétel által, azaz második lépésben (miután a tárgyat már láthatóvá tettük) „vegyük vissza a fényerőt”. Így lesz csak a megragadás „tárgyhoz mért” („gegenstandsangemessen”), ez pedig a fenomenológia számára nyilván nem utolsó szempont. A filozófiai tradícióval Heidegger szerint az a baj, hogy a félhomályban levő tárgyakat vagy nem látja, vagy ha pillantása mégis kiterjed rájuk, akkor megismerő beállítódás révén nyomban meghamisítja, túlracionalizálja őket. Pl. a világban-való-lét vagy ismeretlen a tradíció számára, vagy a megismerő viszonyulás hálójában kerül a pillantás körébe, ily módon válik láthatóvá, azaz szubjektum-objektum viszonyként válik „ismertté” (ld. SZ, 13. §.). A megismerés a saját eredetét, a világban-való-létből történő (Luhmann-nal szólva) „kidiifferenciálódását” nem képes látni. – Schwendtner három pontban megfogalmazott értelmezésében érdekes módon csak a „túlvilágításról” esik szó, a „túlvilágítás visszavételéről” nem. Ennek oka *lehet* az is, hogy Heideggertől csak egy mondatot idéz, míg magam a vonatkozó bekezdés más mondatait, így az idézett mondatot megelőzőt és az azt követőt is figyelembe veszem

(a „túlvilágítás visszavétele” [Zurücknahme der Überhellung] kifejezés pedig a megelőző mondatban hangzik el). – Ha ezek a megfigyelések helytállóak, adódhat belőlük az a – jelen opponensi véleményen és az annak tárgyát képező értekezésen túlmenő – tanulság, mely szerint kockázatos lehet időnként az egy-egy mondatra koncentráló elemzés–értelmezés, amennyiben az annak közvetlen szöveggörnyezetében álló mondatok a kérdéses kijelentés értelmét jelentősen módosíthatják.

160. o.: „A címben szereplő ‘teljesség’ kifejezés nem a totalitás értelmében szerepel” – helyesen: „A címben szereplő ‘teljesség’ kifejezés nem a totalitás lévinasi értelmében szerepel.” A filozófiával kapcsolatban a Bevezetésben megfogalmazott igények (12. o.) a teljesség és az univerzalitás fogalmait szinonimaként használják. Teljességigény és univerzalitásigény azonosítása számomra kérdésesnek tűnik. Vannak ugyan köztük átfedések, de a két kifejezés nem ugyanazt jelöli. Hasonlóképpen nem tennék egyenlőségjelet totalitás és univerzalitás közé (működben teljesség és totalitás többé-kevésbé használható váltófogalomként).

169. o.: „Heidegger tudományfelfogását, csakúgy, mint Husserlét, leírhatjuk a ‘tudományos attitűd – tudományos eredmény’ korrelatív viszonyának mentén. Ennek a szempontnak az alkalmazásakor azonban figyelembe kell vennünk azt a körülményt, hogy Heidegger – *a Lét és idő* több helyén is, egyébként *Husserl* nevének említése nélkül – úgy állította szembe saját tudományfelfogását a husserlivel, hogy a sajátját elsősorban mint emberi létmódot és attitűdöt mutatta be, addig Husserlét, *nem teljesen jogosan*[?? *Ld. Logische Untersuchungen*] úgy ábrázolta, mint amely a tudományt annak *tételekben rögzített eredménye felől* tekinti : ‘A tudomány általában úgy határozható meg, mint igaz tételek megalapozó összefüggéseinek egésze. Ez a definíció nem teljes, és ráadásul elvétí a tudomány valódi értelmét.’”

FMI: Heidegger nem idézi Husserlt, számára ez csak egy példa, így a „nem teljesen jogosan” megállapítás nem egészen helytálló („nem teljesen jogos”). Akkor lenne nem teljesen jogos a heideggeri kritika, ha Husserl nevével kapcsolná össze, de Husserl neve el sem hangzik. Hogy amivel szemben Heidegger „Husserl nevének említése nélkül”

állást foglalt, az éppen a husserli tudományfelfogás volt, azt egyéb-
iránt valamivel illendő volna alátámasztani, de ez nem történik meg.
Jómagam erre korábban kísérletet tettem (ld. *Martin Heidegger*, Göncöl
1992, 110. sk.). De ha jelen opponens *a saját* kutatásai alapján úgy vélte,
az idézett helyen nevének említése nélkül Husserlről van szó, akkor
sem állította mindenesetre azt, hogy Heidegger itt kimerítően akart
volna számot vetni a husserli tudományfelfogással vagy hogy
Husserlivel akart volna szembehelyezkedni: Heidegger *egyfajta* tudom-
mányfelfogással akart szembehelyezkedni, s az a tény, hogy ez a tu-
dományfelfogás Husserlnél is megtalálható, az adott kontextusban
másodlagos, miközben persze nagymértékben valószínűsíthető. (Ld.
Göncöl, 110. o., 2. jegyzet.) Schwendtner ismeri egyébként a vonatkozó
helyet, és 163. sk. oldalakon – teljesen más összefüggésben – idézi is,
itt azonban nem utal rá. Heidegger akkor állíthatta volna szembe saját
tudományfelfogását a husserlivel, és ábrázolhatta volna ez utóbbit (jo-
gosan vagy nem jogosan) valamilyen módon, ha Husserlt megnevezi.
Az adott kontextusban csak annyi állítható (s jómagam csak annyit ál-
lítottam), hogy a Heidegger által distanciával szemlélt tudományfelfo-
gás megtalálható Husserlnél, azt viszont már nem, hogy e jellemzéssel
Heidegger ki akarta volna meríteni (vagy bírálni akarta volna) a
husserli tudományfelfogást. Ha ezt akarta volna, akkor jogos volna a
megjegyzés: „a heideggeri ábrázolás nem teljesen jogos”. Az adott
heideggeri kontextus tárgya nem a husserli tudományfelfogás (rész-
ben vagy egészben való) explicit vagy implicit értékelése, hanem az a
kérdés, mi a tudomány. Az elhangzó ’definíció’ példa arra, ahogy meg-
lehet határozni, mi a tudomány.

144. o.: Már utaltam e helyre, mint amelyet az ellentmondások megálapításának törekvése vezérel. „Talán a husserli ösztönton e rövid bemutatása is érzékelteti azt az ellentmondásosságot, mely ezt az elméletet meghatározza [...]. Nam-In Lee – egyébként kitűnő – interpretációja ebben a kérdésben nem élezi ki a husserli elméletben meglévő ellentmondásokat.”

217. o.: „Az ellentmondás nyilvánvaló [??], s többféle módon értelmezhető” hangzik a szövegben, majd ehhez csatlakozik az 586. jegyzet: „Fehér M. István az inautenticitás és autenticitás ellentmondásos viszonyát a megismerés, illetve lét szerinti elsőbbség különbségtételének segítségével próbálja értelmezni. Eszerint ‘az autenticitás az inautenticitás *ratio cognoscendi*-je, míg az inautenticitás az autenticitás *ratio essendi*-je.’ (Fehér 1989: 75. o.) A kérdés hasonló értelmezését adja Buckley 1992: 199. o., vö. még Keller 1999: 163. skk. o.”

Az teljességgel igaz, hogy jómagam ezt az értelmezést adtam, ám amit értelmeztem, nem neveztem ellentmondásnak, ellentmondásos viszonynak, hanem egyszerűen csak viszonynak. Azt írtam az idézett helyen: „Autenticitás és inautenticitás viszonyát – hagyományos terminológiával, de talán nem félrevezető módon – jellemezhetjük úgy, hogy az autenticitás az inautenticitás *ratio cognoscendi*-je, míg az inautenticitás az autenticitás *ratio essendi*-je”, ellentmondásról tehát nem esett szó. Az idézett mondathoz még megpróbáltam némi megvilágítató kommentárt fűzni. E viszony egyik klasszikus megfogalmazása Kantnál található. Kant számára a szabadság az erkölcsi törvény *ratio essendi*-je, az erkölcsi törvény pedig a szabadság *ratio cognoscendi*-je, azaz – az utóbbi esetben – szabadságomról tudni csak erkölcsiségem révén tudok, más szóval arról a szabadságról tudok, mely erkölcsiségemhez hozzátartozik, erkölcsiségemhez szükséges. (Ld. A gyakorlati ész kritikája. In Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája, ford. Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 1991, 106. o., jegyzet: „Nem szeretném, ha az olvasó következtetlenségre vélne bukkanni, amikor a szabadságot itt az erkölcsi törvény feltételének nevezem, később viszont az értekezésben

azt állítom, hogy az erkölcsi törvény az a feltétel, amelynek nyomán először tudatosulhat bennünk a szabadság. Ezért csak arra emlékeztek, hogy a szabadság persze az erkölcsi törvény *ratio essendije*, az erkölcsi törvény viszont a szabadság *ratio cognoscendije*"; ld. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, A 5f. Kant: *Werkausgabe*, szerk. W. Weischedel, Bd. 7, 108. o.: „Damit man hier nicht *Inkonsequenzen* anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei.“) E viszonyt, ha jól látom, Kant sem nevezi ellentmondásosnak (s én sem szántam annak): erkölcsi törvény és szabadság nem áll ellentmondásban egymással (sőt, a lehető legszorosabban egymásra utalnak). Sajátságos viszony, kétségtelen, de nem ellentmondásos viszony. Az idézett Buckley számára sincs itt ellentmondás. (Amúgy más helyen Schwendtner sem nevezi ezt a viszonyt ellentmondásosnak; ld. 151. o., ahol Heidegger intencionalitás és transzcendencia között megállapított hasonló jellegű viszonyát idézi, s fűz hozzá olyan magyarázó kommentárt, amely nem állapít meg ellentmondást.)

E részt, inautenticitás és autenticitás viszonyát nem érzékeltem tehát ellentmondásosnak, azokat a helyeket viszont (s számos ilyen van), ahol a heideggeri fő mű vagy gondolati út tekintetében ilyeneket véltem megállapítani, a disszertáció nem tárgyalja, sőt semmiféle módon nem is utal rájuk. Értekezésében Schwendtner különböző írásaimra többször is hivatkozik, ám azok a helyek kiesnek pillantásának köréből, melyeken pontosan disszertációja körébe vágó témákat (a heideggeri fő mű vagy gondolati út különböző feszültségeit, ellentmondásait) igyekeztem tárgyalni. Ezekre – akár persze kritikailag is – kitérni talán nem lett volna érdektelen, hiszen egyfajta, magyar nyelven hozzáférhető szekundér irodalomról van szó. Ha ezeket a helyeket ma újraolvasom, azt látom, hogy általában mindenütt megpróbáltam a feltárt feszültségeket, ellentmondásokat valamiképpen magyarázni, esetleg feloldani vagy tágabb összefüggésbe helyezni, azaz nem elégedtem meg az ellentmondások rögzítésével. – Igaz ugyan,

hogy 246. o., 650. jegyzetben a disszerens azt írja: „A Lét és idő befejezetlenségéről bővebben írok a 3.3.1.2. fejezetben.” De ami ott elhangzik (179. sk.), a problémának csak egy meglehetősen leszűkített szegmentuma. „Az egész fundamentálonológiai tervezet, vagyis a létezők teljességének tudományos igényű megragadásának a terve, azon dől el, hogy sikerül-e a tudományok genetikus megalapozásától ellendülni és a létmegértés radikális kibontásán keresztül a *létre mint olyanra* vonatkozó kérdést megfelelően feltenni és megválaszolni” (a „vagyis” utáni rész nem teljesen stimmel). 182.: „A fenomenológia a maga eszközeivel elért a határaihoz – talán ezt látta be Heidegger és ezért nem zárta le a Lét és időt.” Ennél erősebben is lehet fogalmazni. Vö. FMI: Martin Heidegger, Göncöl 210. o., ahol idéztem azt a helyet, ahol Heidegger kifejezetten deklarálja, hogy nem tud tovább jutni.

„Destrukció és applikáció avagy a filozófia mint »saját korának filozófiája«. Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában” c. dolgozatom (*Világosság* 2002/4–7, 19–33. old. Ld. Internet: <http://www.vilagossag.hu/pdf/20030704121036.pdf>) 10. jegyzetében pl. a *Lét és idő* ill. a heideggeri gondolati út egyik középponti ellentmondását, ha tetszik: törését a következőképpen véltem megfogalmazni:

„A *Lét és idő* ebben a tekintetben termékeny ellentmondást mutat, mely a következő két tételben fejezhető ki: 1. a történetiség-fejezet valamilyen értelemben a mű középpontja vagy csúcspontja, 2. a történetiség-fejezet idegen test a mű elsődlegesen és túlnyomórészt ontológiai perspektívájában. A mű a létkérdést veti föl, s kívánja megválaszolni, az ontológiai perspektíva viszont a történetietlenség légkörét terjeszti, benne otthonos (lévén, hogy a történetiség s az időiség is egzisztenciálként, időtlen-történetietlen létmódként kerül elemzésre), ám Heidegger – saját dolgát megnehezítve, s önmagának jó adag nehézséget okozva – már kezdetben rögzíti: magát a létkérdést is „a történetiség jellemzi” (*Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1979, 20. o.), a kérdés kidolgozását is maga a hagyomány rajzolja elő (vö. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfulingen: Neske, 1983, 75 sk. o.). Akkor most a létkérdés kerekedik a történetiség fölé avagy fordítva? Hogyan tárgyalható a létkérdés keretében a történetiség, ha magát a létkérdést is a történetiség határozza meg? Akkor nem inkább a létkérdést kellene a történetiség keretében tárgyalni? S mit jelentsen akkor a lét értelmére vonatkozó, megválaszolendő kérdés – s megválaszolható-e a kérdés, ha őt magát is (ezáltal pedig az ontológiát is mint olyat) a törté-

netiség határozza meg? Hogyan funkcionálhat a történetiség a létjelen-
tések megkülönböztetésének princípiumaként, ha maga is történeti jel-
leggel bír, történetileg meghatározott (vö. Pöggeler, *Heidegger und die
hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München: Alber, 1983, 163 skk.,
228. skk., 286. o.).”

Vagy a heideggeri fő mű magyar kiadásához írott előszavam végén
(*Lét és idő*, 1989, 49. skk.) – melyre a disszertáció más összefüggésben
hivatkozik –, megpróbáltam a mű némely alapvető dilemmáját – lét-
kérdés és létmegértés, fundamentálonológia és egzisztenciális analitika
feszültségteli, ellentmondásos viszonyának tekintetében – meg-
fogalmazni. „De lehetséges-e túljutni – létmegértéssel – a létmegértés-
sen? Túljutni nem dogmatikus, önkényes, hanem fenomenológiailag
igazolható, felmutatható módon? – A jelzett nehézségeket más oldalról
is megközelíthetjük, éspedig fundamentálonológia és egzisztenciális
analitika, illetve lét és létező viszonyára kérdezve. A mű abból a belá-
tásból indul ki, hogy maga a létkérdés is egy létező létmódja, s így ki-
dolgozásához e kitüntetett létező létének megvilágításán át vezet az út
(máskülönben pedig a lét mindig a létező léte, s így a vizsgálódásnak egy
létezőből kell kiindulnia). Nyílik-e azonban út az ittlét lététől a lét ér-
telme felé – kivált, ha az egzisztenciális analitika végigvitele maga is a
létkérdés előzetes kidolgozásától függ? [...] Heidegger a fundamentál-
ontológiát az egzisztenciális analitikába helyezte, s bizonyos szöveghe-
lyek itt teljes azonosságot sugallnak; mások viszont, úgy tűnik, inkább
az analitika előkészítő jellegét emelik ki. A létkérdést feltevő létező lé-
tének megvilágítása vajon egybeesik akkor a létkérdés kidolgozásával
– s mit is jelent itt közelebbről a »kidolgozás« –, vagy csak előkészíti
azt? Ha egybeesik, akkor miért a további részek terve? Ha csupán elő-
készíti, akkor pontosan mit is nyerünk ezzel az előkészítéssel? Azután:
az ittléhez lényegileg hozzátartozó létmegértés értelmében az ittlét
már mindig is viszonyul – de pontosan mihez? Létéhez vagy a léthez?
Létében számára *erről* a létről – avagy a létről – van szó? Ha az előbbi
felé hajlunk (amire például a 4. paragrafus egyes szöveghelyei lehető-
séget adnak), akkor a *Lét és idő* egzisztencia-filozófia, egyfajta szubjek-
tívizmus, s az ittlétet önmagába zárjuk. Heidegger már a következő
paragrafus címében korrigálja magát: az egzisztenciális analitika a lét
értelme interpretációjának horizontját hivatott fölnyitni; s általában is a
mű egyik fő tézise, hogy a létmegértésben nem csupán az ittlétnek,
hanem a tőle eltérő létezőnek, a világnak a megértése is
bennefoglatatik. Hogy tehát a léthez viszonyulni s létéhez viszonyulni
az ittlét számára nem két különböző, egymástól elszakítható dolog.

Miért akkor mégis ez az ingadozás? S még inkább: egyáltalán elkerülhető-e? S megint egy másik oldalról: ha a lét a létező léte, akkor az ontológia ontikus fundamentumra szorul. Vajon lehetséges-e – hangzik az utolsó paragrafusban végzett önvizsgálat és visszatekintés során a jellemző kérdés – az ontológiát pusztán ontológiailag megalapozni, ontikus fundamentum nélkül? Vajon nem jár-e ez azzal – kérdi 1927-es előadásán –, hogy minden ontikust az ontológiában feloldunk, az ontológia lehetőségének alapjára való rákérdezés nélkül?” Ld. még FMI: *Martin Heidegger, „A fő mű befejezetlensége” és „A ’fordulat’”* c. fejezeteket (197–210., 266–281.).

100. o.: *„Ám ha ez így van, akkor nem történik-e hasonló énhasadás, mint Husserlnél?”* Erről volt szó korábban? Az énhasadás fogalma, ha jól látom, most fordul elő először a szövegben.

100. o.: *„A redukciót ebben az esetben tehát két átmenet jellemzi, egyfelől a létezőtől a léthez, másfelől pedig valamely értelmezéstől a megértéshez történő mozgás [??].”* FMI: Heideggernek a hermeneutika történetében hozott újítása, amire a disszertáció nem hivatkozik, noha e témát tárgyalja, abban áll, hogy a megértés megelőzi az értelmezést, az utóbbi nem más, mint az előbbi kiépülése. Mozgás tehát a megértéstől van az értelmezés irányában és nem fordítva.

145. o.: *„Lee értelmezését nem vitatom, csakhogy úgy gondolom ...”* – a pusztá szembehelyezkedés aligha elegendő, a véleménynyilvánítás itt annyit tesz: nem vitatom, csak nem fogadom el. Egy konferencia-hozzászólásban elmegy.

149. o.: *„Heidegger ontológiájának két kulcsfogalma, a létmegértés és az ontológiai differencia...”* – Miért épp ez a kettő? S miért ontológiájának s nem inkább pl. filozófiájának?

150. o.: *„Ezért írja az utolsó marburgi előadásainak egyikében – Arisztotelészt egyetértően értelmezve – Heidegger, hogy »a lét korábbi, mint a létező; ez a ’korábbi mint’ egy kitüntetett ’meghatározás’ [...]. A lényegileg ’korábbi’, [...] a későbbi ontológia nyelvén: a priori«.* (GA 26: 184. o.) – Felmerül a kérdés, hogy milyen értelemben beszél Heidegger a lét aprioritásáról. Az teljesen egyértelmű, hogy nincs szó

arról, hogy a lét az emberi ittléttől függetlenül a priori meghatározottságokat tartalmazna...”

Úgy látom, hogy nem merül fel, pontosabban nem ez a kérdés merül fel. Hogy milyen értelemben, azt Heidegger világosan megmondja az idézett helyen.

185. o.: „A megvilágításnak ‘propedeutikus funkciója van a tulajdonképpen végrehajtandó intuitív megvilágítás számára’ (Hua 5: 102. o.)” Itt valami érezhetően nem stimmel. Eredetiben: „Die Wortverdeutlichung (die verbale Sinnesanalyse) hat eine propädeutische Funktion für die eigentlich zu vollziehende intuitive Verdeutlichung.”

194. o.: „a halál nem más, mint a transzcendentális ego kikapcsolása e transzcendentális ego – emberként való – önobjektívációjából” (das Ausscheiden des transszendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch). (Hua 29: 332. o.) Ld. ugyancsak 235. o. – Ausscheiden–Ausschalten: elég jelentős különbség itt; az „ausschalten” (kikapcsolás, felfüggesztés), amint azt Husserl számtalan helyen hangsúlyozza, az érvényesség felfüggesztését jelenti, de a felfüggesztett (kikapcsolt) dolog attól még ott van, még ha kikapcsolva is: a kiválás (elválás) esetében (pl. a lélek elválik a testtől) már nincs többé ott.

205. o.: Ezzel indul a fejezet: „Hasonló kettősséget találunk a szabadságfogalom vonatkozásában Heideggernél, mint Husserlnél; itt is megkülönböztethetjük a szabadságfogalom pragmatikus rétegét (?) és a pragmatikus szabadságot lehetővé tevő, mélyebb transzcendentális szabadságot.” – Már Husserlnél is bajunk volt ezzel a megkülönböztetéssel, Heideggernél meg végképp nem kézenfekvő. Az eszközökkel való bánás képességét nem nevezném szabadságnak, s ha jól látom, Heidegger sem nevezi annak. Némiképp megkönnyebbülünk, amikor egy csatlakozó jegyzetből megtudjuk: „Legjobb tudomásom szerint magát a ‘transzcendentális szabadság’ kifejezést sem Husserl, sem pedig Heidegger nem használja” (547. jegyzet, ld. ugyancsak Husserlre vonatkozóan 508. jegyzet), zavarunk kicsit oszlik, ám másfelől tanácsatlanságunk is nő ezen fogalompárnak a husserli és még inkább a heideggeri szövegeket illető operacionalizálhatósága tekintetében. Némileg később azt olvassuk: „A két szabadságszint összefüggésének és

egyáltalán a heideggeri szabadságfogalom értelmezésének a kulcsa – a husserli szabadságfogalomhoz hasonlóan – az önazonosság problematikájában rejlik. Ezért a szabadság e kétrétegű struktúrájának és a fellépő paradox viszonyoknak a rekonstrukcióját Heidegger önazonosságfogalmának perspektívájából, e fogalom analízise révén tudjuk elvégezni.” Ismét kapunk egy fogalmat, egy problémát, amit nem értünk. Kérdésünk az, vajon van-e ilyen? Van-e Heideggernek önazonosságfogalma? Kételemek lesznek úrrá rajtunk már kiindulópontban, melyeket az előrehaladó elemzés egyre inkább megerősít. Tehát adva van egy kétrétegű szabadságfogalom, amit már kezdetben nem értünk, ennek kulcsa pedig egy olyan problémában rejlik, amit Heidegger úgyszintén nem tárgyalt. A szabadság alanyára (a Wer-re) vonatkozó kérdés és az önazonosságra vonatkozó kérdés nem feltétlenül esik egybe. Később a szerző bevezeti az *önazonosság* – *igazi önazonosság* megkülönböztetést (227. o.), ami azt mutatja, maga sem elégedett a pusztá önazonosság kifejezéssel. Hogy mire gondol, az intuitíve sejtethető, csak nem világos, miért ezt a félreérthető s félrevezető fogalmat használja. Az önelvesztés miért az önazonosság elvesztése? A szerző maga is beismeri: „Heideggernél [...] az igazi önazonosságot kutató fenomenológiai kérdezés a legnagyobb zavarba jut.” (228.) Kérdés, ki okozza ezt a zavart. Az ezután megfogalmazott következtetés: „A *Lét és idő* fő gondolati vonalát képező tapasztalati leírások *nem bizonyultak alkalmasnak arra, hogy bármiféle megbízható támaszt adjanak az igazi közösség létrehozása felé is tájékozódni kívánó filozófus számára*”, azt a kérdést veti fel, hogy e célt (bármit jelentsen is az „igazi közösség létrehozása”) vajon a heideggeri mű maga elé tűzte-e. Az „echte Gemeinschaft” fogalma a fő műben nem szerepel, s az 1934-es előadáson a korhangulatra való reakcióként, elsősorban polemikus élel tűnik fel.

208. o.: „A heideggeri gondolatmenetnek két elemi, egymást kiegészítő kiindulópontja van.” Két bekezdéssel később újfent azt olvashatjuk: „E két alapvető jellegzetességből azonban [...] súlyos dilemmák, s mint később látni fogjuk, paradox viszonyok következnek. E két mozzanat együttes jelenléte ugyanis azt eredményezi...” Újabb két bekezdéssel később viszont az áll: „Az emberi egzisztálás alapvető dilemmáját tehát Heidegger három alapfogalom segítségével fogalmazta meg.” Ezt így nem értjük, hogyan lett a kettőből három, de ha tovább olvassuk a

szöveget, ezt követően valóban kapunk három fogalmat (Jemeinigkeit, Uneigentlichkeit, Eigentlichkeit), de nem világos egyrészt, hogyan lett a kettőből három – továbbá, hogy a három vajon egymással egyenértékű-e, nem inkább pl. 1, 2a, 2b esete forog-e fenn – másrészt – újfent –, hogy miért épp ez a három. „Az emberi egzisztálás alapvető dilemmáját tehát Heidegger három alapfogalom segítségével fogalmazta meg” jellegű kategorikus állítás megint egyszer azt sugallja, hogy Heidegger végzett itt valami műveletet, ő volt a megfogalmazás ágense, az értelmező pedig csak a háttérből figyelte. Ezt a mondatot a következőképpen fogalmaznám át. „Az emberi egzisztálás alapvető dilemmáját Heidegger három alapfogalma segítségével írhatjuk le/ világíthatjuk meg”, vagy még inkább: „Azt, amit az emberi egzisztálás alapvető dilemmájának nevezhetnénk/neveznénk, Heidegger három alapfogalma segítségével írhatjuk le/ világíthatjuk meg.” Arról van szó, hogy mi vagyunk azok, akik itt elemzünk, („az emberi egzisztálás alapvető dilemmája” kifejezés tőlünk származik, s ennek leírására mi tartunk alkalmasnak három heideggeri fogalmat), nem Heidegbertől származik a megfogalmazás, mi vagyunk azok, akik itt értelmezünk, s bizonyos célból bizonyos jellemzőket egymás mellé sorolunk, míg Heidegger az emberi egzisztálás jegyeit a fő mű különböző helyein különbözőképpen, különböző, ettől eltérő vezérszavakban (nem mindig konzisztens módon, de sohasem ebben a hármas megfogalmazásban, felsorolásban) összegezte.

222. o., 595. jegyzet: „Úgy is tekinthetnénk a második koncepció felbukkanását a *Lét és idő*ben mint önkorrekciót, az első önazonosság-elmélet pontosítását...” – Az „első önazonosság-elmélet” kifejezés azt sugallja, hogy Heidegger megfogalmazott valami ilyet. De itt ismét csak értelmezői műveletről van szó. Úgy gondolom egyébként, hogy nincs Heideggernek önazonosság-elmélete, sem első, sem második. Azon egyszerű okból kifolyólag, hogy a kérdés (van-e az embernek valamilyen önazonos benső magja, mely megőrződik a változások során, vagy nincs) az embert dolognak tekinti s dologfogalmakkal igyekszik leírni. Az embernek, ha egyáltalán van 'lényege', akkor az az egzisztenciában rejlik, mondja Heidegger (vö. SZ 42: „*Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz*”; vö. uo. 117.: „*die »Substanz« des Menschen ist [...] die Existenz*”, továbbá 298.: „*Das Wesen dieses*

Seienden ist seine Existenz", valamint ugyancsak és a szembeállítást illetően még egyértelműbben uo. 212.: „Daß Seiendes von der Seinsart des Daseins nicht aus Realität und Substantialität begriffen werden kann, haben wir durch die These ausgedrückt: *die Substanz des Menschen ist die Existenz*"), s hozzá kapcsolódik majd hasonló értelemben Sartre. Heidegger – és Sartre – tétele az: az embernek nincs „lényege”, nem pedig az: nincs „önazonossága”.

214. o., 574. jegyzet: „Ezt az erősen formális jelleget bírálja Löwith, amikor egy helyen a heideggeri 'egzisztencia-kategóriák energikus üresjárat'-áról beszél (Löwith 1986: 30. o.). Löwith (és Lukács) ellenvetésével kapcsolatban Fehér M. István hívja fel a figyelmet arra, hogy Heidegger tudatosan, Kanthoz kapcsolódva választotta a formális fogalomalkotást.”

Az idézett helyen ezt írtam: „Heidegger [a formalizmus-vádra adott] lehetséges válaszát illetően idézzünk egy a húszas évek közepén megfogalmazott megjegyzést, mely szerint 'talán mégsem véletlen, hogy Kant úgy határozta meg etikájának alapelvét, hogy mi azt formálisnak nevezzük'.” Ez a hivatkozás egy lehetséges válasz a formalizmus-vádra, de nem állítja, hogy Heidegger Kanthoz kapcsolódva (ráadásul „tudatosan”) választotta volna a formális fogalomalkotást, már csak azért sem, mivel ez fölöttébb pontatlan volna. Hiszen „kapcsolódott” épp eléggé Heidegger ebben a tekintetben mesteréhez Husserlhez is. A „formale Anzeige” teóriája (a generalizáció és a formalizáció különbsége), melyet Schwendtner más összefüggésben idéz, éppen hogy husserli eredetű. – A filozófia csak a betöltődés helyét tudja jelezni, arra tudja a figyelmet ráirányítani, hogy dönteni kell, de jó lelkiismerettel nem képes megmondani (és, tegyük hozzá, lábbal tiporná embertársai szabadságát, ha így tenne), hogy nekik milyen konkrét tartalmi döntést kell meghozniuk. A betöltődés üres, a filozófia pl. ezért nem tud Istent elővárásolni a köpönyegéből, csak pl. a szentséges (üres-formális) helyét tudja megmutatni. GA 60: 67.: „Das Eigentümliche der religionsphänomenologischen Verstehens ist es, das Vorverständnis zu gewinnen für einen ursprünglichen Weg des Zugangs. Dahinein muß die religionsgeschichtliche Methode hineingearbeitet werden, und zwar so, daß man sie selbst kritisch prüft. Die theologische Methode fällt aus der Rahmen unserer Betrachtungen

heraus. Erst mit dem phänomenologischen Verstehen öffnet sich ein neuer Weg für die Theologie. *Die formale Anzeige verzichtet auf das letzte Verständnis, das nur im genuinen religiösen Erleben gegeben werden kann.*” A fenomenológiai filozófia (avagy éppenséggel a filozófia) határaitól van szó. De ezt a szerző is tudja, ld. Schwendter 2003, 103. o. és jelen mű 53. o.: „Az úgynevezett formális rámutatás (formale Anzeige) módszertani elvét éppen azért fejlesztette ki, hogy elkerülje azt a hibát, hogy ott alkalmazzon tartalmi leírást, ahol azt az emberi szabadság és történetiség szétrobbantáná.” Sajnálatos, hogy e tudás nem vezetett a könyvben megfogalmazott számos egyéb kérdésfeltevés kritikai felülvizsgálatához.

224. o., 602. jegyzet: Karl Löwith visszaemlékezéseiben beszámol egy beszélgetéséről, amelyet 1936-ban, Rómában Heideggerrel folytatott. Löwith Heidegger politikai szerepvállalására terelte a szót, s annak a meggyőződésének adott hangot, hogy Heidegger „állásfoglalása a nemzeti szocializmus mellett filozófiájának lényegéből következik. Heidegger fenntartás nélkül egyetértett velem, s kifejtette, hogy az általa kidolgozott ‘történetiség’ fogalom képezi politikai ‘aktivitásának’ (Einsatz) alapját.” (Löwith 1986: 57. o., vö. még uo. 32.skk. o.)

Löwith néhány szavas utalása 1986-ban látott napvilágot, jómagam 1984-ben megjelent kismonográfiámban meglehetősen részletességgel próbáltam bemutatni, miképp következik a fő mű történelem-fejezetéből Heidegger politikai intermezzója. Löwith megjegyzését egyébiránt többnyire tévesen-tendenciózan interpretálják – így a diszsertáció is.

195. o. 514. jegyzetben idézet Husserltől: „Nos, nyilvánvaló, hogy a közösségek, népek, államok esetében is beszélhetünk az erőteljes és az elsatnyulás, úgy is mondhatnánk, az egészség és a betegség különbségéről.” – Heidegger népfogalmával kapcsolatos fenntartásait kimerítően elemzi a szerző, ám mint látható, e fogalom Husserlnél is megtalálható, s nem világos, hogy őt miért nem éri ezért kritika, hogy a transzcendentális ego monadikus struktúrájától a néphez való átmenet hogyan lehetséges, sőt a Husserl-idézet (ami Heideggernél sohasem fordul elő) enyhe biologizmussal is terhes (lásd még 199. o., 526. jegyzet: „Husserl

már egy 1910-ből származó kutatási kéziratban 'tisztán etikai forrásokból elrendezett népről és államról' beszél").

198. o.: „Az eredetre történő visszakérdezés elsődleges célja azonban nem a múlt újraértelmezése, hanem az emberiség jövőbeni átalakítása. 'Az öneszmélés a döntést (Entscheidung) szolgálja [...]'”(Hua 6: 73. o., magyarul: I. köt. 99. o.)

FMI: A történeti reflexió Husserl számára is a megfelelő örökség felkutatása, amihez kapcsolódni lehet és kell. A görögség mint a teoretikus beállítódás létrejött Husserl számára épp heideggeri értelemben felvállalható örökség, azaz (újra-)értelmezés s egyúttal átalakítás. Hermeneutikai motívum rejlik abban, hogy a megértőt a megértett megváltoztatja.

202. o.: „A fenomenológus archónok szerepe azonban túlmutat a nevelésen: 'A tudósok és a tudományosan képzettek abban a bizonyosságban élnek, hogy az egész emberi élet, így a politikai élet reformjára is hivatottak, és az új szellemi tartás praktikusán igazolja fölényét, a politikai vezetők most már magától értetődően a filozófiailag képzettek lesznek.' ”(Ms K III 9: 64a. o., idézi Schuhmann 1988: 176. o.)

FMI: Heidegger a maga „szomorú politikai szerepvállalásában” (248.) nem csupán konzisztensen ehhez kapcsolódott?

209. o.: „E két alapvető jellegzetességből azonban, mely szerint 1. az ember léte mindig a sajátja, 2. e lét nem dologi jellegű, hanem lehetőségek sokasága, súlyos dilemmák, s mint később látni fogjuk, paradox viszonyok következnek.” A fenomén az érdekes, a dilemma másodlagos – nos igen, valóban (=a valóságban) támadhatnak az embernek ilyen dilemmái, s ha ez így van, Heidegger csak jó fenomenológusként járt el. Mindkét jellegzetesség áll, s lehet, hogy nehézségek következnek belőle (hogy paradox viszonyok is, azt nem tudom). Az élet (emberi élet) már csak ilyen, hogy időnként ti. súlyos dilemmák következnek belőle (míg ha az ember nem él, nincsenek dilemmák).

210. o.: Alcím: „Az önelvesztés módzatai” – az „ön” még nem volt meg, így nem is vesztetett el. Az „ok” fogalmának rossz használata: „A hanyatlás legfőbb interszubjektív oka a mindennapi uralmi viszonyokban keresendő.” Nem „oka”, hanem „megnyilvánulása”.

211. o.: „eszerint az embert, az emberi önazonosságot nem lehet tulajdonságok rögzítésével, a dolgok szokásos azonosításmódjának segítségével meghatározni”. Ebből a helyálló megjegyzésből kiderül, hogy milyen törekeny az önazonosság-kifejezés.

217. o.: „Az ellentmondás nyilvánvaló [??], s többféle módon értelmezhető”, olvasható a szövegben, s ehhez csatlakozik az 586. jegyzet, amelyhez már korábban fűztem megjegyzéseket. A szöveg így folytatódik: „A különböző megfogalmazások közötti ellentmondás arra utal, hogy a kérdés éppen a koncepció *töréspontját* [? itt nem látok ilyet] érinti. E töréspont véleményem szerint részben azért keletkezett, mert Heidegger azt előfeltételezi, hogy az igazi egzisztenciális döntéseink későiek, pótlólagosak, *a már megszilárdult személyiségnek kell(ene) meghoznia őket*. [Mi mások lennének? A platonikus égbolton preegzisztens módon hoznám meg egzisztenciális döntéseimet?] A döntés nélkül kialakult személyiség ekkor lehetetlen helyzetbe kerül, [??], hiszen, mint láttuk, nemcsak a választás tárgya, hanem az alanya is hiányzik.” – Fenomenológiátlan ellenvetés. Nem lehet az, hogy a koncepció töréspontjainak – ha egyáltalán ez a kifejezés jó – valami megfelel a valóságnak, s azok nemcsak a koncepcióban rejlenek?

218. o.: „A bizonytalanság nem véletlen tehát, hanem a koncepció belső, strukturális következménye.” Nem lehet, hogy magáé a fenoméné, nem a koncepcióé? Főként ha, mint a szerző írja, „Az emberi létet tehát [Heidegger szerint] ellentmondásos szerkezet jellemzi” (209.: idáig fentebb már kommentáltam). Folytatva: „alapvető tünetként jelentkezik az önazonos egzisztálás *tartalmi* meghatározatlansága, sőt, meghatározhatatlansága” (most már n-edszer hangzik el az a szemrehányás). Úgy bizony! Ez pontosan így van. Ez épp a szabadság folyománya.

218. o.: „Az eltökélt előrefutás tehát állhatatosságot, önállóságot visz az ember létebe, ám a *tartalmi* meghatározás továbbra is teljességgel nyitva marad.” Ismét fenomenológiátlan ellenvetés. Ld. a fentebb már idézett heideggeri helyeket: „Aber woraufhin erschließt sich das Dasein in der Entschlossenheit? Wozu soll es sich entschließen? Die

Antwort vermag *nur* der Entschluß selbst zu geben stb.” Ld. még a Kierkegaard-ra való fenti utalásokat: katonatiszt legyek vagy pap?

220. o.: „*A sors mint az emberi ittlét eredeti történése az elvesztett önazonosság által hátrahagyott ürességet tölti be, s olyan szerveződési centrumnak tekinthető, amely az egzisztenciát önazonos egységként tartja össze.*” FMI: Nem ürességet tölt be, hanem az autentikus egzisztencia ebben talál(hat) lehorgonyzást. Ld. még uo.: „*az önelvesztés által keletkezett ürességet betölteni.*” Folytatva: „*az elvesztett önazonosság helyébe lépő sors történeti és közösségi természetű.*” FMI: a sors nem az elvesztett önazonosság helyébe lép, hanem az autentikus lét benne konkretizálódik. (legalábbis Heidegger szerint, az értelmező persze vélheti másképp, de jó volna argumentálnia). Heidegger számára egy sor konzekvens, következő állomásáról van szó, Schwendtner szerint ez az állomás a korábbi láncszem helyébe lép (s így persze ellentmondás is keletkezik). Vajon nem azért beszél-e a disszertáció az üresség betöltődéséről, mert Heidegger formális meghatározása helyébe Heidegger konkrét 1933-as választását lépteti – az előbbibe az utóbbit látja bele? Úgy tűnik, nem Heidegger – a szerző tölti be az űrt. Heidegger az örökség átvételéről beszél, konkrét meghatározás nélkül, továbbra is formálisan. Schwendtner azonban ebbe már mintegy belelátja/beleviszi Heidegger 1933-as lépését, ami nincs benne (mivel ez nem a filozófia feladata). Ezt támasztja alá az, hogy a szóba jöhető történeti örökségek pluralitását önkényesen leszűkíti, „*eleve adott hagyományról*” beszél, arról, hogy „*mintegy magától kiugrik az a hagyomány, amely örökségként az illető sorsát konstituáló tényezővé válik*”, hogy „*egy adott népnek megvan a maga igazi, autentikus hagyománya*” – minderről Heidegger szövegében egyetlen szó sem esik, „autentikus” az egyén lehet, nem pedig valamely „hagyomány”. Vö. SZ 74. §., 383. o. (megismétli SZ 298-at.) Heidegger „*Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten*”-ről beszél, plurálisan, többes számban; ergo számtalan „*überkommene Möglichkeiten*” van, a *Dasein* szabadságát megengedhetetlenül és Heideggernek ellentmondó módon korlátozná, ha lenne valami olyasmi, mint „*autentikus hagyomány*”, aminek átvétele akkor ilyenformán kötelező volna, s ezzel a semmibe is vesznék az ember szabadsága. Harmóniáról, pláne „*előre elrendezett harmóniáról*”, vagy egyenesen „*a nép tagjai között előre adott harmóniáról*” pedig vég-

képp nincs szó; már SZ 383. o. „in der Mitteilung und im Kampf”-ról beszél (ezt a könyv az 592. jegyzetben idézi is, de nem hasznosítja), azután Heidegger 1933-as beszédeiben is ez a – „harcias” – jelleg domborodik ki (ha valamit, inkább ezt szokták szemére vetni, s ez ellen védekezik azután Heidegger 1945-ben a *polemos* általa adott értelmezésével). Harmónia helyett tehát küzdelem! A disszertáció ebben a tekintetben felsorolt, Heideggernek tulajdonított hármas előfeltételezése – „1. létezik kitiüntetett hagyomány egy adott nép számára; 2. a történeti szituáció meghatározza azt a rendeltetésszerű küldetést, melynek beteljesítése az adott nép megbízatása; 3. a nép tagjai között előre adott harmónia van abban a tekintetben, hogy individuális döntéseik révén ... ugyanoda, az adott nép kitiüntetett hagyományához és rendeltetéséhez jutnak el...” – nagyvonalú konstrukciónak tűnik: a heideggeri gondolatmenet rekonstrukciója helyett a szerző ama igyekezetét tükrözheti, hogy Heidegger 1933-as döntését oly módon vetítse vissza a fő mű fogalomszerkezetébe, mely e döntést nem csupán formálisan, de részben tartalmilag is szükség-szerűként – vagy legalábbis belőle következőként – képes felmutatni; azaz a disszertáció e döntésbe már bizonyos tartalmi elemeket is igyekszik belevinni, amikor „kitüntetett hagyományról” és hasonlókról beszél. Azokat az „egymással összeegyeztethetetlen előfeltevéseket”, melyekről a 222. lapon esik szó, a szerző maga állítja elő, nem Heidegger (akinek elemzése ettől függetlenül lehet persze még ellentmondásos). Hogy Heidegger 1933-as döntésének a fő mű fogalomszerkezetéből való sajátos levezetési kísérletéről van szó, azt a disszertáció maga is világossá teszi az 595. jegyzetben, ahol a Heideggernek tulajdonított „önazonosság-elmélet” vélt módosításának, „e változtatás politikai következményeinek súlyosságáról” beszél, melyet „könnyen felmérhet[ünk] Heidegger ’33-as politikai szerepvállalását tekintve véve”. A disszertáció ugyanakkor Heidegger „politikai szerepvállalásának értelmezésére, interpretációjára [...] nem vállalkoz[ik]”. Erre voltaképpen nincs is szükség, hiszen amikor később Heidegger „szomorú politikai szerepvállalásáról” (248.) esik szó, ez a megjegyzés azt sugallja, hogy e kérdésben minden világos és egyértelmű, további vizsgálódásnak nincs helye. A disszertáció ezen elemzései annak a fajta kutatói attitűdnek valamiféle – enyhített – változatát látszanak számomra tükrözni, melyet egy nemrég tanultmányban Emilio Betti kifejezését kölcsönözve „self-rigtheousness”-ként írtam le (ld. „Herme-

neutika és humanizmus”, Hans-Georg Gadamer - egy 20. századi humanista, szerk. Nyíró Miklós, Budapest: L'Harmattan, 2009, 43–117., itt 105. skk., és különösen 156. jegyzet).

Hasonlóképpen 221. o.: „Az önnön végességünk vállalása, az előrefutó eltökéltség önmagában csak akkor eredményezhet sorsközösséget, ha eleve adott ez a hagyomány, s ha eleve adottak a történelmi szituációra adandó válaszok. Ez az előfeltevés nem kevesebbet tartalmaz, mint hogy 1. egy adott népnek megvan a maga igazi, autentikus hagyománya, amely csak arra vár, hogy egy kivételes pillanatban történelmi erővé váljon; illetve, hogy 2. egy történelmi szituáció magában hordozza az igazi, autentikus kibontakozást, megoldást.”

FMI: Hogy mit jelentsen a 2. pont, arra nézve hipotézisem sincs. Mi köze az autentikus egzisztenciának vagy a sorsközösségnek az „autentikus kibontakozáshoz, megoldáshoz”? Mi bontakozik ki? Mi oldódik meg? Ami 1.-et illeti: Heidegger a rektori beszédben és másutt nagy erővel, szinte szélsőségesen hangsúlyozza a jövő nyitottságát, eldöntetlenségét (ld. pl. a rektori beszédet záró Platón-idézetet), ezzel az egyén felelősségét, szabadságát (ld. ehhez még a következő szöveg helyhez fűzött észrevételeket is). Hogyan egyeztethető ez össze azzal az állítással, miszerint „egy adott népnek megvan a maga igazi, autentikus hagyománya, amely csak arra vár [!], hogy egy kivételes pillanatban történelmi erővé váljon”?

224. o.: „Az önelvesztés paradoxonára adott heideggeri válasz tehát rendkívül problematikus: olyan előfeltevéseket tartalmaz, melyek el-lentmondanak a végesség [FMI: vö. ugyancsak 258.] éppen Heidegger által megfogalmazott követelményének. Heidegger megoldása, ahelyett hogy megtartaná az emberi egzisztenciát törekény, sokértelmű, plurális világában, hirtelen dogmatikusan és veszélyesen rövidre zárja az egzisztencia korábban oly tágra nyitott perspektíváit.” (A csatlakozó lábjegyzet Löwith beszámolóját egyoldalúan értelmezi.) Ehhez két megjegyzés kínálkozik: 1. Még a szerző által fölvezetett álláspont elfogadása mellett sem látható be, hogy mi mond itt ellent a végesség követelményének. 2. A rövidre zárást inkább az értelmezés maga állítja elő, mint Heidegger. Igaz, a heideggeri elemzés azáltal, hogy az autentikus egzisztencia szóba jövő lehetőségei „honnan”-jára koncentrál, ezek körét bizonyos mértékben

leszűkíti, úgy is lehetne mondani: konkretizálja. De rövidre zárásról csak akkor lenne szó, ha egyetlen lehetőség maradna (s az értelmezés, úgy tűnik, ebbe az irányba igyekszik hajlítani a szöveget). Úgy látom, Heidegger nagyon is „megtartja” az emberi egzisztenciát törékeny, sokértelmű, plurális világában”, annak ellenére, hogy valamiféle történeti örökség átvételének fontosságáról beszél, s noha valamelyest szűkít vagy fókuszál („Trotzdem muß gefragt werden, woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können”; SZ 383.), nem zár semmit rövidre. Végső fokon Husserl is átvette a filozófia görög kezdetek-re visszanyúló (számára a „teoretikus beállítódás” körül körvonalazódó) örökségét, s igazi filozófus volna-e az (hogy most egyszer én is egy „nagy” kérdést tegyek fel), aki ignorálja a filozófia történeti hagyományát, s valamilyen értelemben ne akarna kapcsolódni hozzá? (Még az analitikus filozófia is a maga problémátörténeti optikájával egy történeti vállalkozáshoz, egy kétezres éves hagyományhoz vél kapcsolódni.). Amikor Heidegger a létkérdést felteszi, s a görög kezdetekhez nyúl vissza, ugyancsak egy történeti örökséget vesz át. Heidegger a létkérdés „örökségét” vette át (aminek a feledésbe merülése miatt már a fő mű első lapjain panaszkodott), s ennek új korszakát remélte megpillantani, napvilágra segíteni.

Hogy a valamiféle állítólagos kollektivitás előtérbe kerülése nem szorítja háttérbe az egyént, annak felelősségét és kitüntetettségét, jól mutatja, hogy még azon a helyen is, ahol Heidegger „igazi közösségről” beszél („echte Gemeinschaft”, GA 38: 56. o.), s melyet a disszertáció kiemelten idéz (225. o.), és fejezetcímként használ, a kontextus végkicsengésben a hangsúlyokat máshová teszi. Érdemes lesz részletesen is idézni e helyet (pontosabban kettőt): „das Wir, auch im Sinne der echten Gemeinschaft, hat nicht schlechthin und unbedingt den Vorrang, und das auch in bezug auf die Gemeinschaft. Es gibt Dinge, die für eine Gemeinschaft wesentlich und entscheidend sind, und gerade diese Dinge erwachsen nicht in der Gemeinschaft, sondern in der beherrschten Kraft und Einsamkeit eines Einzelnen. Man meint, die Gemeinschaft macht es [...]” „Selbst wo eine echte Gemeinschaft das Selbstsein ganz bestimmt, ist diese nicht in jeder Hinsicht das Entscheidende, das für die Gemeinschaft Wesentliche. In vieler Beziehung wird das Entscheidende nie in und aus der Gemeinschaft gewonnen, sondern aus der beherrschten Kraft eines einzelnen in seiner Einsam-

keit, der freilich in sich den Drang haben muß, der ihn zu der Einsamkeit berechtigt" (GA 38: 51., 56. o.). Ez inkább radikálisan individualista álláspontnak tűnik. Az igazi közösség csak attól igazi, ha az őt alkotó egyének azok; sőt, mint a második idézet mutatja, nem is az igazi közösség a tulajdonképpeni lényeges dolog, még a közösség számára sem, hanem az őt alkotó egyének. A hangsúly az egyénekre esik, az igazi közösség eszméje teljességgel másodlagos. Hogy mellesleg ezeknek a szavaknak 1934-ben bizonyos (nonkonform) politikai mondanivalójuk lehetett – ti. az, hogy ne tessék azt hinni: most, hogy a nemzetiszocialista mozgalom hatalomra jutott, a Volksgemeinschaft stb. létrejött, most már aztán minden a helyére került s rendben van, kezünket ölbe tehetjük s a közösség ölén megpihenhetünk, épp ellenkezőleg, az igazi közösség az egyének erején múlik, abból az erőből táplálkozik, melyet az egyének maguktól a maguk egyedülletében, önállóságában, autonómiájában fejtenek ki –, arra talán nem érdektelen utalnunk. Kétségtelen azonban: Heidegger bízhatott benne, hogy ilyenfajta – eltökélt egyénekből álló – közösség létrejöhet, ez azonban (legfeljebb reménység) nem prestabilizált harmónia. A disszertáció állítását: az 1934 nyári szemeszterén tartott előadás „megerősíti interpretációnkat, mely szerint a 74. §-ban kifejtett, az önazonosságra, autentikus közösségre, népre vonatkozó koncepció feszültségben áll a *Lét és időben* korábban kifejtett önazonosság-elmélettel”, nem látom ilyenformán igazolva. Ahogy a 74. §-ban kifejtett koncepció nem áll feszültségben a *Lét és időben* korábban kifejtett „önazonosság-elmélettel”, úgy ez az 1934-es előadás sem. Ezt megerősíti érdekes módon maga a disszertáció is, amikor alig egy lappal később (a 605. jegyzetben) utal rá – s ezzel önmagának alapjaiban ellentmond, ám a megjegyzés alighanem jogos –: „A '34-es előadásban az eltökéltség fogalma még a *Lét és időben* játszott szerepnél is nagyobb hangsúlyt kap.” Az eltökéltség fogalma pedig radikálisan individualizált fogalom. (Vö. pl. SZ 298: „Die Entschlossenheit ist ihrem ontologischen Wesen nach je die eines jeweiligen faktischen Daseins.”)

220. o.: „az elszánt, történelemformáló aktivitás reális lehetőséggé válik számára” [??]. Két megjegyzés:

1. „történelemformáló aktivitás”: Heidegger szempontjából értelmezhetetlen fogalom. A történelem nem valami olyan, ami az egyénektől megkülönböztethető, s az egyének ily módon „formálni” tudnák.
2. „reális lehetőséggé válik” ???

220. sk. o.: „Különös figyelmet érdemel, hogy Heidegger lehetségesnek tartja [?], hogy egy generáció sorsközössége egyáltalán létrejöhet, azaz a vállalt örökség, a történeti szituáció és az abból következő feladatok értelmezése vonatkozásában harmónia jöhet létre az eltökélt, végességüket vállaló egzisztenciák között.”

„harmónia jöhet létre”: mint már utaltam rá, Heidegger harcról, küzdelemről beszél már a SZ-ben is (384: „in der Mitteilung und im Kampf”), a disszertáció idézi ezt a helyet az 592. jegyzetben, de ez nem befolyásolja abban, hogy a következő lapon „*autentikus egzisztenciák előre meghatározott harmóniájáról*” beszéljen. Hogy a modális logika kategóriáiban fogalmazzam meg ellenvetésemet: ami lehetséges, az nem szükségszerű, sőt, még csak nem is valóság. Ami lehetséges, az megvalósulhat, ám a lehetőséget megvalósulása nem avatja visszamenőleg szükségszerűséggé. Ha létrejöhet is valami olyan mint „harmónia” (elfogadva most ezt a korántsem problémamentes terminust), ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy létre is kellett jönnie, hogy létrejötté szükségszerű, *előre meghatározott* volt. Ez a „harmónia” amúgy Heidegger számára autonóm egyének önmagukat és egymást állandóan megkérdőjelező közös egzisztenciája, egymáshoz intézett állandó kihívás.

223. o.: „az autentikus egzisztencia helyzete [...] nem nélkülözi a *tragikum mozzanatát*”. Lásd ezzel kapcsolatban Jan Patočka: „Heidegger vom anderen Ufer”, *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, hrsg. V. Klostermann, Frankfurt/Main: Klostermann, 1970, 394–411. o., elsősorban 402. o., ahol egyebek mellett arról esik nyomatékkal szó, hogy a korai Lukács felfogásától eltérően a heideggeri ittlétnek egyáltalán nincs tragikus jellege, amely a halálban érné el beteljesedését. Érdemes e megjegyzéseket részletesebben is idéznünk: „Die Analyse des Seins zum Tode bei Heidegger wird nur [von Lukács] flüchtig berührt, es ist aber offenbar, daß Lukács sie noch immer von seiner »Metaphysik der Tragödie« aus versteht. [...] Es entgeht ihm vollstän-

dig, daß das Dasein Heideggers und seine eigentliche Existenz gerade keinen notwendig tragischen Charakter haben, daß sie im faktischen Tode keine unumgängliche Aufgipfelung besitzen, sondern in der Verantwortung und dem verantwortlichen Erschließen der Situation [...]. [...] es sich hier nicht um das Verlassen der Sozialität und der Geschichte handelt, sondern im Gegenteil um eine ursprüngliche Aufgeschlossenheit, Offenheit für sie. So ist Lukács bei seiner Interpretation der Heideggerschen Philosophie zum Opfer seiner eigenen, philosophisch nicht zu Ende gedachten existentialistischen Anfänge geworden. Die Grundabsicht Heideggers, die geschlossene Subjektivität aufzubrechen, wird dadurch aus den Augen verloren.”

228. o.: „A fenomenológiai tapasztalatanalízis kiindulópontja az a szabad gesztus, amelynek segítségével a fenomenológus önálló pozíciót foglal el a hétköznapi beállítódásban érvényesnek tekintett világgal szemben.” Erre a Husserl-elemzés közben elhangzó állításra következőket lehet mondani: Hogy Husserl hozzávetőleg így látta a dolgot, az alighanem igaz. Ám az értelmezés rákérdézhetett volna arra: biztos, hogy ez így van? Az „önálló pozíciót” nyilván szabadságunkban áll többször is elfoglalni, ti. miután egyszer már elfoglaltuk. De vajon a pozíció első elfoglalása is szabad aktusnak nevezhető? Finomabb elemzés kimutathatná, hogy ez a feltevés apóriákhoz vezet. Vö. 253. o.: „A filozofálás elindítása [Heideggernél is] is a szabadságunkon alapul, ugyanakkor e szabadság filozófiai elgondolását be kell építenünk a létrejövő metafizikába”.

229. o.: „A sors, sorsközösség, generáció, nép fogalmi láncára fölépített önazonosság-koncepció ugyanis *kollektív* és – ha implicit módon is – *teleologikus* jellegű.” Eddig ez a szemrehányás csak Husserlrel szemben fogalmazódott meg, Heideggerrel kapcsolatban, ha jól látom, most merül fel először. Érdeklődve várjuk a tézis alátámasztását. További kifejtést azonban nem kapunk. A fejezet utolsó mondatáról van szó.

„Echte Gemeinschaft”

17. o.: „Mindkét fenomenológusban – legalábbis bizonyos időszakban – erősen munkált az a remény, hogy filozófiai munkásságuk elősegítheti az emberi együttélés elidegenedetségével való szembenézést és e konfrontáció révén valamiféle ‘echte Gemeinschaft’ kialakítását.”

190. o.: „Figyelmünket elsősorban arra irányítjuk, hogy az úgynevezett ‘echte Gemeinschaft’ eszméje, amely *mindkettejük gondolkodásában* a húszas és harmincas években fokozatosan került előtérbe, összeegyeztethető-e a szabadság azon elképzeléseivel, melyek a két fenomenológiai kísérlet felépítésében, módszertanában kulcsszerepet játszottak.”

205. o.: „A Husserl által megálmodott igazi közösség (echte Gemeinschaft) harmóniája csak a szabadság *filozófiai* megrendítésével gondolható el.”

225. o.: „A következő lépésben Heidegger aztán már az önmaga, önelvesztés és az ‘igazi közösség’ (echte Gemeinschaft, GA 38: 56. o.) viszonyait taglalva a szempontunkból (is) jelentőségteljes megállapításra jut.”

226. o.: Fejezetcím: 3.3.2.3. A szabadság és az „echte Gemeinschaft”.

228. o.: „Az igazi közösség (echte Gemeinschaft) létrehozásának filozófiai feltételei azonban ellentmondásba kerülnek a fenomenológiai kutatás által feltételezett tökéletes szabadsággal: az egyes akaratokat apodiktikusan kényszerítő belátások lehetőségének a feltételezése nélkül Husserl nem tudja elgondolni, hogy miként lehetne kiálalni az emberiség mai nyomorúságából.”

273. sk. o.: „A *Lét és idő* végén azonban Heidegger a sors, sorsközösség, generáció és nép fogalmainak bevezetésével módosította az önzonosság-elméletét, amennyiben olyan kollektív önzonosság-fogalmat hozott létre, amely gondolatilag megteremtette ugyan az

úgynevezett 'echte Gemeinschaft' lehetőségfeltételét, ám a sorsközösség tagjai között – fenomenológiailag nehezen igazolható – eleve meghatározott harmóniát tételezett föl. *A véges szabadságra épülő fenomenológia ebben az esetben is összeütközésbe került a valódi közösség kialakításának eszkatologikus igényével.*" (Vö. még 258. o.)

Az „echte Gemeinschaft” fogalmának husserli előfordulását nem dokumentálja a disszertáció (ez különösen a fogalomnak a 205. oldalon való használatát teszi problematikussá: mit is álmódott meg Husserl?), a heideggeri előfordulás, mint utaltam rá, véletlenszerű, nem tipikus, elszigetelt, reaktív jellegű (korhangulatra reagáló). Hogy ez a közösség ellentétbe kerül a végeesség-elvvel, ugyancsak dokumentálatlan marad. Az „echte Gemeinschaft” fogalmának (akár Husserltől és Heideggertől elszakadó) közelebbi körvonalazása is hiányzik. Különösen a kétszer is előforduló „úgynevezett” ezek után nehezen értelmezhető. A szerző feltehetően valami lényegeset ért ezen a fogalmon, de bővebben nem bontja ki, mit. 240. o.: A Husserl-idézetben szereplő „igaz közösség” a „wahre Gemeinde”-t takarja.

230. o.: „A metafizika kifejezés alapvetően két értelemben jelenik meg a husserli szövegekben.” Átfogalmazási javaslat: „A metafizika kifejezés legalább két különböző értelemben jelenik meg a husserli szövegekben.”

242. o.: „A dolog tehát részben azon áll vagy bukik, hogy a metafizika szempontjából döntő jelentőséggel bíró faktumoknak milyen módszertani státust biztosítunk a fenomenológián belül. Kérdéses ugyanis, hogy Isten létét, a transzcendentális ego halhatatlanságát, a világ értelmes elrendezettségét és teleológiáját eredeti szemléleti adottságnak tekinthetjük-e.” — FMI: az „ős”-előtaggal kezdődő faktumok arra utalnak, hogy részben legalábbis szemléleti megjelenítési tárgyaivá lettek ezek a dolgok, a belátás a végső határaihoz ér, s ezt belátva beszél pl. öskontingenciáról.

243. o.: „E határpontok természetesen másképp adódnak a számára, mint a belső evidenciák [jó észrevétel], ám ez nem jelenti azt, hogy e

határkérdéseket ki kellene zárni a fenomenológia vizsgálataiból, hiszen éppen a szigorú, egységes módszertan alkalmazása következtében jutott el épp ezekhez a határokhoz. Ennyiben e faktumokat fenomenének tekinthetjük, nem szemléleti értelemben, hanem abban az értelemben, hogy a fenomént adódásának módjával együtt vizsgálja a fenomenológus s ebben az esetben az adódás módja nem más, mint a filozófiai vizsgálat egésze, amely korrelatív viszonyban áll a fent vizsgált faktumokkal.” – Ez épp a fenomenológiai kritérium minden szempontból helyeseltető érvényesítése. Más kérdés, hogy ezt a kritériumot maga a disszertáció önmagával szemben mennyiben juttatja érvényre.

- 258. o.: Az „apodiktikus szabadság” fogalma tényleg ellentmondásos? Sartre-nál a szabadságra ítéltetést nem lehet ebben az értelemben fel fogni? Főleg ha az a helyzet, hogy „Az apodikticitás [...] éppen azt jelenti, hogy lehetetlen elgondolni, hogy másként is legyen az illető dolog, mint ahogy van.” (205. o.) Sartre-nál, ha szabadok vagyunk, ez annyit jelent, hogy szabadságra vagyunk ítélve, lehetetlen, „hogy másként legyen az illető dolog (a szabadság), mint ahogy van” (szabadságra ítéltetesként). Lásd ehhez Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkad'm-Sartre, Paris: Gallimard (collection Tel), 1998, 164., 484., 530, 541., 530. skk., 554. o. = *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*, ford. Seregi Tamás, Budapest: L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006, 176., 522., 573. sk., 585., 600. o.; némileg bővebben lásd „Sartre és Heidegger. A fenomenológiai ontológia kétfajta felfogása” c. tanulmányom záró részét *Pro Philosophia*, 46. sz. 2006, 3–34. o., itt 23. sk. Internet: <http://www.c3.hu/~prophil/profi062/feher.html>

258. o.: „Heidegger [...] az autentikus és az inautentikus létmód egymáshoz való viszonyának tekintetében teljesen ellentétesen nyilatkozott [...] és emiatt az sem volt világos, hogy egyáltalán miként lehetséges autentikus közösségi létezés.” Itt úgy tűnik, fölösleges a „közösségi”.

264. o.: „Miközben azonban a két fenomenológia e három dimenzióban kibontakozott, szembe került *saját metafizikai árnyékával*: a filozófiai vizsgálat – mind Husserlnél, mind pedig Heideggernél – egy ponton mintegy metafizikai öntudatra ébredt.” Túl kiélezett fogalmazás. Heideggernél már a habilitációs írásban megjelenik ez az igény – amint azt épp a könyv innen vett mottója mutatja („Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren.”) –, s Husserlnél sem jöhetett váratlanul ez a „felébredés”. Emiatt nem tudok egyetérteni a röviddel rá következő hangsúlyos állítással sem: „*Mindkét fenomenológiai kísérlet előbb-utóbb saját metafizikai árnyékával volt kénytelen szembesülni.*” Hogy „rövidre zárjam”: „a sajátságos optika (látószerv)” nem „árnyék”. Lásd ehhez még alább a 267. skk. és a 274. laphoz fűzött megjegyzéseimet.

265. sk. o.: „Heideggernél az ittlét transzcendenciája alapozza meg az intencionalitás formális szerkezetét, amint azonban ezt a 3.2.2. fejezetben láttuk, [ezt a] struktúrát kiegészítették további elemek: a létmegértés, a világban-való-lét, a gond, az időiség, hogy csak néhány kulcsfogalmat említsek, alakították ki azt a mozgásteret, melyen belül a részletekbe menő tapasztalatanalízis végbemehetett.” Nem vagyok benne biztos, hogy ezt az állítást hogyan kell pontosan érteni, de attól tartok, az olyan fogalmakról, mint létmegértés, világban-való-lét, gond, időiség, nem jól adunk számot, ha azt mondjuk róluk: ők „alakították (ki) azt a mozgásteret, melyen belül a részletekbe menő tapasztalatanalízis végbemehetett”.

267. skk. o.: A „paradigmatikus tapasztalat” fogalmát érdekesnek és újszerűnek tartom, de nehezen tudom követni a két filozófus vonatkozásában állított relevanciáját. Más szóval, amíg e fogalom kifejtése tart, követni tudom és egyet is tudok érteni vele, mihelyt azonban Husserlre és Heideggerre nyer alkalmazást, a kontúrok elmosódnak, s nemigen ismerem ki magam. A megértési gondomat a szerző egy megfogalmazásának korrekciójaként próbálom konkretizálni, egy olyan megfogalmazás révén, melyben újfent fenomenológiátlan „törést” érzek. 271. o.: „A szemléleti módon felderíthető tematikus mező határain, annak végső értelemhordozójaként eszerint *fel kell tételeznünk* nem szemléleti faktumokat, melyek nélkül a szemléleti adottságok ér-

telmetlenek, ám amelyek mégsem férhetők hozzá szemléleti módon.” (Kiem. — FMI) Nem „fel kell tételeznünk”, hanem – „meg kell tapasztalnunk”! Ebbe a lakonikus megfogalmazásba sűrithető az ellenvetésem. Ha és amennyiben csak „feltételezünk”, úgy és annyiban nem fenomenológiailag járunk el. Emiatt a szerző óvatos-retorikus kérdései is számomra mesterkéltnek, nem a tárgyból folyónak tűnnek, mind 1/a, mind 1/b végén: „ha a fenomenológia centrumba állítja az intencionalitás, az egyetemes korreláció gondolatát, kiküszöbölhetőek-e azok a metafizikai tartalmú előfeltevések, melyek magának az intencionalitásnak a jellegét határozzák meg? [?? Ezek mik?] Vajon nem zárkózik-e el saját előfeltevései elől az a fenomenológia, amely igent mond az intencionalitás, a tapasztaló és a tapasztalati tárgy közötti szükségszerű korreláció gondolatára, ugyanakkor a metafizikát ki szeretné üzni a fenomenológiából?” [Biztos ez? Ti. hogy a fenomenológia ki akarta üzni a metafizikát? Itt visszajutunk a Bevezetést nyitó Husserl-idézethez fűzött kommentáromhoz, továbbá a „tapasztalatanalízis” fogalmával kapcsolatban megfogalmazott kételyeimhez. Mindenesetre a „csak félhomályban látott tárgy” iránt a disszertáció nem látszik túl fogékonynak. A „tapasztalatanalízis” kissé elmosódott fogalma érzéketlennek mutatja magát a tapasztalat határainak tapasztalása iránt – joggal, mert ez már aligha „analízis”! A tapasztalat határainak tapasztalása igen sajátos, „analízis” révén aligha hozzáférhető – de mégis – tapasztalat. Némileg bővebben lásd „Sartre és Heidegger. A fenomenológiai ontológia kétfajta felfogása” c. tanulmányom záró részét *Pro Philosophia*, 46. sz. 2006, 3–34. o., itt 23. sk. Internet: <http://www.c3.hu/~prophil/profi062/feher.html>]. „Felmerül továbbá az a kérdés is, hogy bizonyos tapasztalatok kiválasztásával és középpontba állításával nem kerülnek-e be a fenomenológiába szükségképpen olyan metafizikai előfeltevések, melyeknek a kiküszöbölésére éppen a tapasztalatanalízis lett volna hivatott?” Mire gondol itt? Miért nem mondja meg konkrétan, mire gondol? – Amit Heidegger „escheri” elrendezésű metafizikájáról ír, nem tudom követni (272. o.). A „facsart alakzatba rendeződő képződmények” leírására (fenomenológia!), ha jól látom, nem kerül sor, létüket a szerző csak állítja. Hasonlóképpen, miként a törések megállapítása is többnyire állítás, nem megmutatás formájában történik.

273. o.: „Husserl az emberi szabadságot a fenomenológiai filozófia egyik döntő kiindulópontjául tette meg, amennyiben a fenomenológiai redukció és az eidetikus variáció egyaránt az emberi szabadság működtetésén alapul.” Annak alapján, amit a témakörben ismerek, s amit maga a szerző leírt, ez az állítás nem győz meg: inkább hajlom a szakirodalom szerző által kárhozottatott többségének a véleményére, miszerint ez a probléma Husserl számára marginális.

274. o.: A zárófejezet arról tesz említést, milyen „ paradox ellentmondások [...] lépnek föl, ha egy filozófia az emberi szabadságra támaszkodva, azt elfogadva próbálja a *történelem végső értelmét* [...] meghatározni.” Miután az a mondat ott áll, ahol áll (ennek a könyvnek a végén), az a benyomás keletkezik, mintha elemzett szerzői ilyesmire törekedtek volna. Ezt enyhén szólva is meghökkentőnek tartom. Nehéz ehhez bármilyen kommentárt fűzni, annál is inkább, mivel a szerző sem fűz kommentárt vagy megvilágítást ehhez a megállapításhoz. A szöveg így folytatódik: „A fentiek alapján újra megfogalmazhatjuk a kérdést, hogy lehetséges-e fenomenológiát a filozófia teljességigényének megfelelően úgy véghezvinni, hogy eközben a kifejtés antimetafizikai jellegű maradjon?” Nem világos, miért kell e kérdést megfogalmazni. Hiszen már tudjuk – éspedig többek között magától a szerzőtől, amint azt az 1. jegyzetben megfogalmazta –, hogy a fenomenológia nem utasította el magától minden tekintetben a metafizika igényét. – Lásd még ehhez 230. o.: „Értelmezésem szerint mind Husserl, mind pedig Heidegger [...] bizonyos mértékig összeütkezésbe is kerültek a fenomenológia eredeti antimetafizikai irányultságával.” – „A fenomenológia eredeti antimetafizikai irányultsága” kifejezéssel a disszertáció *saját* fenomenológia-értelmezését adja tudtul, amit elemzett szerzői csak részben igazolnak vissza. Érdekes az említett 1. jegyzetet teljes egészében idézni: „Sem Husserl, sem pedig Heidegger esetében nem beszélhetünk arról, hogy teljesen elfordultak volna a metafizikától [FMI: a Husserl-idézet rá következő mondata épp ezt mondja, ezt nem nekünk kell csupán hozzáfűzni] „Aber wie alle echten philosophischen Probleme kehren alle metaphysischen auf phänomenologischem Boden wieder und finden hier ihre echte aus der Intuition geschöpfte transzendente Gestalt und Methode”, épp ellenkezőleg, mindketten, legalábbis gondolkodói útjuk egy-egy sza-

kaszában, arra törekedtek, hogy – a fenomenológia alapvető törekvéseinek fenntartása mellett – megújítsák a metafizikát. Ezen interpretáció egyik legfontosabb célja az, hogy ezt az alapvető feszültséget – a két gondolkodó összecsapásának analízisén keresztül – ábrázolja.” Schwendtner azonban a későbbiekben az „antimetafizikai” jellegre szűkíti a fenomenológiát, s ezt kéri azután szerzőitől számon, illetve vél ellentmondást megállapítani akkor, amikor Husserl és Heidegger nem maradt hű ehhez. Megalkotóival szemben itt a „fenomenológia” úgyszólván függetlenedik, hiposztazálódik. Nem megalkotóiból olvassa ki, mi a fenomenológia – jobban mondva, hogyan értették a fenomenológiát –, hanem ennek általuk adott különböző meghatározásaiból egy-egy mozzanatot egyoldalúan kiragad, s majd amikor emellé más mozzanatok is csatlakoznak, s a kép bonyolultabbá válik, akkor kitarva ama egy mozzanat mellett, ellentmondásban véli őket elmarasztalni. Hogyan lehetséges Husserltől és Heideggertől függetlenül valami olyasmiről beszélni, mint „a fenomenológia eredeti [...] irányultsága”? Létezik-e valami olyan mint a fenomenológia (Husserltől, Heideggertől független) platóni eszméje?

274. o.: „Ha feltételezzük, hogy az univerzalitásra törekvő filozófiából a töréspontokat nem lehet kiküszöbölni, akkor érdemes lenne megfordítani a kérdés irányát, és tematikusan föltárni *a töréspontok eredetét*, s végiggondolni, hogy *milyen következményekkel jár az, ha megpróbálunk megszabadulni valamely törésponttól.*”

Ezzel maximálisan egyet lehet érteni, sőt az emberben megfogalmazódik az óhaj, bárha jelen mű ebben az irányban több erőfeszítést fejtett volna ki – abban az irányban ti., hogy „tematikusan föltárja *a töréspontok eredetét*, s végiggondolja, hogy *milyen következményekkel jár az, ha megpróbálunk megszabadulni valamely törésponttól.*”. A zárófejezet ezen utolsó, kitekintő megfogalmazásaival teljes mértékben egyetérthetünk, annál is inkább, mivel eddigi észrevételeink során az elvégzett elemzésekben nem utolsó sorban bizonyos gyakorisággal éppen ezt hiányoltuk. Hogy a feladatot a szerző maga is megfogalmazza, ez bizonyos értelemben megerősíti észrevételeinket. Azt is mondhatnám, a zárófejezet utolsó, kitekintő megfogalmazásai minden szempontból megszívlelendő programot körvonalaznak arra nézve, amit akár e

könyv is megtehetett volna – vagy meg kellett volna tennie –, de jó-részt elmulasztott megtenni (276.), hogy ti. a husserli–heideggeri gondolatokban mutatkozó (vélt vagy valóságos) töréseket ne csak megá-lapítsa, hanem eredetüknek is utánajárjon. A szerző a feladat bejelen-tése által ismeri el, hogy amit e műben végzett, az nem – vagy nem el-sősorban – ez volt. A szisztematikus–történeti dualizmus (ami a Beve-zetés 14. oldalán megjelent), itt újból fölbukkan. (276.)

277. o.: „Miért ne lehetne olyan filozófiai vállalkozásokat indítani, me-lyek nemcsak elviselik a töréspontok fellépését, de a filozófiai (ön) vizsgálat fontos elemévé teszik egy-egy filozófiai megközelítmód tö-réspontjait, azok eredetét, összefüggéseit? A töréspontok vizsgálatá-nak előtérbe állítása – különösen, ha megfelelő perspektívából végez-zük – olyan *vezérfonallá* tehető, amely mentén a filozófia talán mélyeb-ben és másként juthatna önismerethez”. A törekvéssel egyet lehet ér-teni, ám, mint már utaltam rá, nem új.

276. o.: „A „Riß” és a „Grundriß” között fennálló kapcsolat szisztema-tikus felderítése a filozófiai művek esetében tehát éppen hogy nem e művek széttöredezettségének a megmutatására, hanem e művek való-di alaprajzának a felvázolására törekedne.”

„Széttöredezettség megmutatása” versus „a művek valódi alaprajzá-nak felvázolása”: nagyon is megszívlelendő alternatíva! Jelen mű vajon melyikre helyezte a hangsúlyt? A megfogalmazott célkitűzés révén maga a szerző is hallgatólagosan érzékeltetni látszik, hogy munkája kissé egyoldalúan az előbbire koncentrált. A Bevezetés 17. jegyzetében (15. o.), melyben a különféle törésfogalmak kerülnek felsorolásra, Heidegger Riß-Grundriß-felfogásának rövid rekonstrukciójához ezt a megjegyzést olvashatjuk: „Heidegger itt műalkotásokról beszél, ám véleményem szerint ezt a gondolatot kiterjeszthetjük *filozófiai* művekre, például a *Lét és időre* is”. Ezek után érdeklődéssel várjuk a vonatkozó elemzé-seket, ezek azonban nem következnek (sem a heideggeri fő mű, sem egyéb Husserl- vagy Heidegger-művek ilyen jellegű – a törésvonalak heideggeri Riß-Grundriß-felfogása szerinti vagy bármilyen más – elem-zését nem találjuk; a törésvonalak, összeegyeztethetetlenlétségek vagy el-lentmondások rendre bizonyos fogalmakban, koncepciókban, nem el-

sődlegesen művekben, művek gondolati szövedékében kerülnek kimutatásra). Visszatér ellenben ugyanez a heideggeri idézet az értekezés legvégén – továbbra is megszívlelendő kíváncsalomként. Ezek után az a kérdés fogalmazódik meg bennünk, hogy miért nem tette ezt? A Bevezetés megfogalmaz egy figyelemre méltó feladatot, a munka elkanyarodik tőle, majd a konklúzió visszatér hozzá és megerősíti.

* * *

Befejezésképpen hadd idézzek egy Heidegger-helyet, mely a „Streit” fogalmának összefüggésében hasznosan egészítheti ki a „Widerstreit”, „Widerstreitbewußtsein”, „Uneinigkeit”, „Einigung in Form eines Widerstreites”, „Unverträglichkeit als Einheit” fentebb idézett husserli megfontolásait (LU II/2, 33. §, 109. skk., lásd különösen itt: „Man darf jetzt nicht mehr einwenden: Widerstreit schließe Einheit schlechthin aus”). E megjegyzés egyszersmind a disszertáció problémakörére és a benne tárgyalt kérdések átgondolására nézve is – a jövő szempontjából – talán tanulságos lehet:

„Alles Widerlegen im Feld des wesentlichen Denkens ist töricht. Der Streit zwischen den Denkern ist der 'liebende Streit' der Sache selbst.” (*Brief über den „Humanismus”*, in: *Wegmarken*, GA, Bd. 9, 313–364, itt 336.).